



2022

کتاب

کتاب اصطلاحات الفنون

تأليف

المفتي اعلى المملوكة محمد اعظمي بن علي
التمتازي رحمه الله تعالى

المجلد الاول

طبعة

اعيانك موميتي آف بنغال

تصحیح

المملوكة محمد وحيدة والمملوكة عبد الحق والمملوكة غلام قادر
و باقتناء

المملوكة امير بكر المملوكة والمملوكة ناصر الدين المملوكة

کتابخانه

سنة 1346 هـ

30 23 30
765

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن خلق اللغات المختلفة في اللمدة • والصلوة على رسوله انصح العرب والعجم في آخر اللمدة •
وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر اللمدة • اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة
في الفن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط والكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني
من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الفوائد والرابع حسب الاستطاعات بلا رعاية الاصل والمأخذ
لتحصل سهولة المأخذ فيسهل اخراجها على الطالبين ويسرع وجدانها الى الراغبين •

باب الهمزة الممدودة

الآحاد	...	١٣٩٣	الاباحة	...	١١٣
الآخر	...	٩٧	الاباحية	...	١١٣
الآخرة	...	٩٧	الاباضية	...	٧٨
الآدم	...	٨٩	الاباق	...	٨١
الآراء الممدودة	...	٩٠٧	الابتداء	...	١٠٧
الآل	...	٨٧	الابتدائي	...	١٠٩
الآل	...	٨٨	الابتدائية	...	١٠٩
الآل	...	٩٢	الابتداء الجزئي	...	١٠٩
الآل	...	٩٨	الابتداء الكلي	...	١٠٨
الآل	...	٩٩	الابتداء المرض	...	١٠٨
الآل	...	١٠٥	الابتداء	...	١٢٣
الآل	...	٧٨	الابتداء	...	١٥٨
الآل	الابتداء	...	٩١
الآل	الابتداء	...	١٢٣

٩٧	الاجارة	١٤٥	الابدال
٢٠٨	الاجازة	١٤٩	الآبدال
٢٩٧	الاجتباء	١١٩	الابرار
٢٣٨	الاجتماع	١٢٤	الابرار
٢٨٤	الاجتماع بالدايل	١٢٤	ابرار اللفظيين
٢٣٨	اجتماع الساكنين	١١٥	الابردة
١٩٨	الاجتهاد	١١٩	الابرار
٢٥٩	الاجرام الانيرية	١١٩	الابعاد الثلاثة
١٨٨	الاجزاء	٩٣	الابغة
١٩٥	الاجساد السبعة	١٣٣١	ابذة المخاض
٢٩٠	الاجسام	١٣٠٨	ابن اللبون
٨٣	الاجل	—		*
٢٣٨	الاجماع	١٩٧	الاتباع
٢٤١	الاجوف	١٤٩٨	الاتحاد
٩٧	الاجير	١٤٨١	الاتساع
	—		١٥٠٧	الاتصال
٣٩٩	الاحالة	١٥١٠	اتصال التبريع
٣٠٠*	الاحتباس	١٥١٠	اتصال الملازمة
٣٣٧	الاحتباك	١٥٠٢	الاتفاق
٣٠٢	الاحتراس	١٥٠٢	الاتفاقية
٣٢٨	الاحتراق	—		
٢٧٧	الاحتساب والحسبة	١٧٢	الاثبات
٢٩٩	الاحتكار	٩٠	الاثر
٣١٠	الاحتياط	١٨٥	الاثنا عشرى
١٣٩٢ و ٩٢	..	الاحد	١٨٠	الاثني عشرية
٢٧٨	الاحداث	٠	—	

١٣٩٢ و ١٤٤٣ ..	اختلاف المنظر	١٤٩٣	الاحدية
١٤٤٨	الاختناق	٣٢٨	الاحراق
١٤١٩	الاختيار	٣٩٩	الاحرام
٩٥	الاخذ	٣٠٧	الاحساس
١٤٥٩	الاخفاء	٣٩٧	احصاء الاسماء الالهية
١٤٣١	الاخلاص	٢٩٥	●	الاحصار
١٤٥٠	الاخلال	٣٩٢	الاحصان
١٤٢٣	الاخنسية	١٤٠١	الاحياء
١٠٠	اخوان الصفا	—		
١٤٢١	الاخيار	١٤٥٤	الاخالة
—		١٤١٣	الاخبار
١٠٠ °	الاداء	١٤١٤	الاخبارية
١٠٠	الاداة	١٤٣٨	الاختراع
٥٣	الادب	١٤٤٩	الاختزال
١٤٩٥	الادبار	١٤١٤	الاخصار
٩٨	الادرة	١٤٢٧	الاختصاص
٥٠١	الادغام	١٤٢٨	الاختصاصات الشرعية
١٤٩٤	الادماج	١٤٢٨	الاختصاص الناعت
—		١٤١٠	الاختلاج
٥١٤	الاذالة	١٤٢٢	الاختلاس
٩٣	الاذان	١٤٤١	الاختلاف
٥١٩	الاذعان	١٤٤٣	الاختلاف الاول
٩٣	الاذن	١٤٤٣	الاختلاف الثالث
—		١٤٤٣	الاختلاف الثاني
٥٥٢	الارادة	١٤٤٣	الاختلاف الصير
٥٩٥	الاربعة الاحرف	١٤٤٣	اختلاف العمر

٥٩٩	الاستدارة	١٣٧٢ و ٥٩٥	..	الاربعة المتناسبة
٥٩٣	الاستدراج	٥٣٨	الارتفاعات
٥٨٣	الاستدراك	٥٩٠	الارتفاع
٥٩٨	الاستدلال	٥٧٣	الارتفاع
٥٩٥	الاسترخاء	٥٧٥	ارتفاع الخصية
٧٢٩	الاستسقاء	٩٠٧	الارتفاع
٨٠٩	الاستصحاب	٥٧٧	الارتفاع
٨٣٥	الاستصناع	٧٨	الارتفاع
٩١٥	الاستطاعة	٥٥١	الارتفاع
٩٠٩	الاستطردان	٥٣٨	الارتفاع
٩٣٢	الاستظهار	٥٦٣	الارتفاع
٩٩٣	الاستدارة	—	—	—
١٠٧٣	الاستعانة	٩١٧	الارتفاع
٩٥٢	الاستعداد	٨٣	الارتفاع
١٠٧٨	الاستعداد	٨٣	الارتفاع
١٠٣٩	الاستعمال	—	—	—
١٠٩٧	الاستفراق	٩٣٨	الارتفاع
١١٥٩	الاستفناء	١٩٧	الارتفاع
١١٢٨	الاستفراغ	١٨١	الارتفاع
١١١٧	الاستفصار	١٨٥	الارتفاع
١١٥٥	الاستفهام	٣١٥	الارتفاع
١٢٣٢	الاستقامة	٣٩٩	الارتفاع
١٢٠٥	الاستقبال	٣٩٧	الارتفاع
١٢١٣	الاستقراء	٣٩٠	الارتفاع
١٢٢٢	الاستقصاء	٣١٣	الارتفاع
١٢٣٩	الاستقصاء	٣٥٥	الارتفاع

٧٢١	...	اسم المفعول	١٥٢٢	...	الاستطاع
٧١٥	...	الاسم المنصوب	١٥٢٩	...	الاستعداد
٩٣٢	...	الاحناد	١٥٣٥	...	الاستعداد
٧٣	...	اسوس	١٥٧٥	...	الاستعداد
٩٩١	...	الاسوارية	٨٥	...	الاستعداد
٩٣٣	...	الاصحاب	٩٨٩	...	الاسمال
٩٩٣	...	الاسمال	٩٧٧	...	الاصحابية
	—		٩٧٩	...	الاصراف
٧٣٩	...	الاشارة	٧٨	...	الاصطفا
٧٥٨	...	الاشباع	٩٩٩	...	الاصطوانات
٧٧٩	...	الاشترار	٩٩٩	...	الاصطافات
٧٩٩	...	الاشتقاق	٩٩٩	...	الاصطافات
٧٩٩	...	الاشرف	٩٧٩	...	الاصطافية
٧٨٧	...	الاشمام	٩٩٩	...	الاصطاف
	—		٩٣٢	...	الاصطاف الحكيم
٨٣٣	...	الاصبح	٧٥٧	...	الاصم
١١٢٩	...	اصحاب الفرائض	٨٥	...	الاصمالية
٨٣٣	...	اصداغ الجمع	٧١٩	...	اصم الشارة
٨٩٩	...	الاصطفا	٧١٩	...	اصم ان و اخواتها
٨٢٢	...	الاصطلاح	٧١٥	...	الاصم التام
٨٥٩	...	الاصطلاح	٧٢١	...	اصم التفضيل
٨٢٨	...	الاصغر	٧١٩	...	اصم الحرف
٨٥	...	الاصل	٧٢٥	...	اصم الفاعل
٨٩	...	اصل القياس	٧١٩	...	اصم الفاعل
٨٩	...	اصل	٧١٥	...	اصم الفاعل
٨٥٩	...	الاصم	٨٢٩	...	اصم الفاعل

٩٥٤	الاعتقاد	٨٦	الاصول
١٠١٠	الاعتكاف	٨٦	اصول الانعائيل
١٠٣٥	الاعتلال	٨٧	اصول الدين
٩٥٧	الاعتماد	٨٧	الاصول الموضوعة
٩٥٩	الاعتيان	—	—	—
٣١١	الاعداد الخمسة	٨٨٨	الاضافة
٩٥١	الاعداد الطبيعية	٨٨٦	الاضجاع
١٣٧٢	الاعداد المتناسبة	٨٧٣	الاضراب
٩٥١	الاعداد المتوالية	٨٨٣	الاضمار
٩٥٢	الاعراب	٨٨٥	الاضمار على شريطة التفسير
٩٩٤	الاعراف	—	—	—
٩٠٣٨	الاعظم	٩٠٥	الاطراد
١٠٣٦	الاعمال	٩١٦	الاطروحة
١٠٣٤	الاعلال	٩٢١	الاطلاق
١٠٦٨	الاعلام	٩٠١	الاطناب
٩٤٧	الاعمال	٩٠٧	الاطوار السبعة
١٠٨٦	الاعياء	—	—	—
—	—	—	٩٣١	الاطهار
١٠٩٣	الافارقة	٩٣١	اظهار المضمر
٩٠٩٧	الافراق	—	—	—
١١٠١	الافراء	٩٥٨	الاعادة
١١٠١	الانغماء	١٠١١	الاعتاق
—	—	—	٩٥٩	الاعتبار
١١٣٤	الانعام	١٠١٨	الاعتدال
١١٢٧	الافتراض	٩٨٩	الاعتراض
١١٣٠	الافتراق	٩٩٠	اعتراض الكلام

١٢٢٥	الاقنوم	١١٥٩	الانقلمان
١٢٣٣	الاقواء	١١٥٧	أمراد
	—		١١٥٨	الانفراد
٨٧	الاکال	١١٤٢	الافضل
١٢٤٧	الاکبر	١١٤٥	امعال القلوب
١٢٨٢	الاکتفاء	١١٤٨	امعال المدح والذم
١٢٨١	الاکراه	١١٤٧	أفعال المقاربة
١٢٤٢	الاکفاء	١١٤٥	الانفعال الناقصة
٨٧	الاکل	٨١	الانق
٨٧	الاکلة	٨٣	الانق المبين
١٢٩٩	الاکمل		—	
	—		١٢١١	الافالة
١٣٠٥	الالتزام	١٢٢٩	الاقامة
١٢٨٨	الالتفات	١٢٠٥	الاقبال
١٣٠٢	الالتفاف	١١٨٧	الامتباس
١٣١١	التقاء الخاطرين	١١٨٣	الامتدار
١٢٩٩	الانتماس	١٢٢٩	الاقتران
١٣١٢	الالتواء	١١٨٩	الاقتصار
١٣٠٢	الالحاق	١١٩٧	الاقصاص
١٣١١	الانغاء	١١٩٥	الاقضاء
٧٩	الالغة	١٢٠٩	الانقطاع
٨٩	الالم	١١٨٣	الاقرار
١٣٠٧	الالمام	١٢٢٨	الاقران
١٠٣	الالوهية	١٢٢٣	الافليم
١٣٠٨	الالهام	١٢٢٥	اقليم الروية
١٣٠٨	الالهامية	١٢٠٣	الاقناعي

٩٠	الامهات	—		
٩٠	امهات الاحماء	٩٥	الام
٩٠	الامهات السفلية	٧١	الامارة
٩٠	الامهات العلوية	١٣٥١	الامانة
١	ام الهيوالى	٩٢	الامام
	—		٩٢	الامامان
١٣٧٣	الازابة	٩٢	الامامة
٩٨	الازايقة	٩٣	الامامية
١٣٥٨	الانباء	٩٣	الامانة
١٣٢٣	الانتحال	٩١	الامة
١٣٨٤	الانتشار	١٣٢٧	الامتداد
١٣٨١	الانتقاد	١٣٢٣	الامتزاج
١٣٥٥	الانتعاش	١٣١٣	الامتلاء
١٣٢٧	الانتقال	١٣٣٧	الامتناع
١٣٧٥	الانتكاث	٩٠	ام الدم
١٣٣٢	الانحاء التعليمية	٩٠	ام الدماغ و ام الراس
٣٢٧	الانحراف	٩٨	الامر
٣١٠	الانحطاط	٩٠	ام الصبيان
٣١٠	الانحطاط الجزئى	١٣٥٣	الامكان
٣١٠	الانحطاط الكلى	٩١	ام الكتاب
٣٥٣	الانحلال	٩١	ام ملدم
٣٣٣	الانخفاض	٩٣	الامضاء
٣٣٩	الانخلاع	٩٩٠ و ٧٢	الامور الاعتبارية
٣٩٤	الاندماج	٧٢	الامور الطبيعية
٩٠٩	الانزعاج	٧٣	الامر العامة
٧٤	الانس	٧٣	الامر الكلية

١٥٣٨	الاهانة	٧٥	الانسان
٨٧	الاهل	٩٩٤	الانسجام
٨٧	اهل الاهواء	٩٢٩	الانسحاب
٩٢٧	اهل طامات	١٣٤٥	الانشاء
	—		٨٣٣	الانصداع
٧٩	الايتلاف	١٣٧٤	الانضاج
١١٤٨	الانجاف	٩٥٤	الانعقاد
١٤٧٣	الانجاز	٩٨١	الانعكاس
١٤٨٥	الايداع	١١٥٥	الانفتاح
١٥١٥	ايران المعطوفات	١١١٥	الانفجار
١٤٥١	الايضاح	١١٤١	الانفصال
١٤٤٥	الايطاء	١١٤٤	الانفعال
١٥١٥	الايزال	١٢٥٢	الانقطاع
١٥٤	الايلاء	١١٧٤	الانقلاب
١٥٣١	الايماء	١٣٩٣	الانكار
٩٤	الايمان	١٣٩٣	الانكارى
٩٣	الايمة	١٤٥٥	الانكيس
٩٩	الايين	—	
١٥١٥	الايهام	٥٤	الوبة
١٥١٤	ايهام العكس	١٤٥٤	اوتاد زسام
	—		٥٥	الوج
	باب الباء الموحدة		١٥١٢ و ٨٩	الاول
١٥٩	ب	١٥٣٥	الاولوية الذاتية
١٥٩	الباب	١٥٣٥	الاوليائية
١١٥	باب الابواب	١٥١٢	الاوليات
١٥٤٢	البابكية	—	

١٣٢	البدل	١٣١	الباذق
١٥٠	البدن	١١٣	البارح
١٣٥	البديع	١٣١	البارقة
١٥٨	بديهة	١٥٢	الباطنية
١٥٨	البديهي	١٥٨	الباغبي
	—		١٣٠	البالغ
١٢٣	البراز		—	
١٣٥	البراءة	١١٩	البيتر
١٣٩	البراهمة	١١٧	البترية
١١٢	البرج	١٣٢	البتول
١١٥	البرد		—	
١١٥	البردة	١١٧	البتور
١١٥	البردية		—	
١١٣	البرزخ	١١١	البحث
١١٥	برزخ البرازخ	١١٣	البحّة و البسوحة
١٣٩	البرسام	١١٧	البحر
١٢٥	البرش	١١٨	أبحران
١٢٥	البرص		—	
١١١	البرغوثية	١١٨	البخار
١٣١	البرق	١١٠	البخت
١٣١	البرق	١١٢	المختج
١٥٠	البرهان	١٣٢	البخيل
١٥٢	البرهان القرسي		—	
١٥١	برهان التطبيق	١٠٩	البدء
١٥١	البرهان السامي	١٥٧	البدائية
١٥٢	برهان المسامة	١٣٣	الكبداءة

١١٩	البعء المعدل	_____		
١١٩	البعء المفطور	١٤٢	الجريق
-	_____		١٥٢	البصقان
١٥٩	البقاء	١٢٩	البسط
١٢٣	البقرة	١٣١	البدسط
	_____			_____	
١٢٤	البكر	١٢٠	البشارة
١١٩	البلادة	١٢٠	البشرية
١٣٨	البلاغة		_____	
١٤٨	البلة	١٢٠	البصر
١٤٩	البلغم	١٢٣	بصر الحق
	_____		١٢٣	البصيرة
١٥٩	البذاء		_____	
١٥٣	البذائفة	١٣٩	البضاعة
١٥٧	البفت		_____	
١٥٨	نفث اللبن	١١٣	البطح
١٥٨	نفث المخاص	١٤٨	البطلان
١٤٢	البندمة	١٥٣٧	بطلان الهضم
١٩٠	البذبة	١٥٣٧	بطوء الهضم
	_____			_____	
١١٠	الجواب	١١١	البعث و البعثة
١٥٨	الجودة	١١٥	البعء
١١٩	الجواسير	١١٩	البعء الابعء
١٤٩	البوال	١١٩	بعد الاتصال
١٤٩	البواتق	١١٩	البعء الصواء
	_____		١١٩	البعء المضعف

١٤٨	التأخر	١٢٤	البهر
٨٤	التأخير	١٢٩	البهشية
١٤٨	التأخيرة	١٢٩	البهيمية
٧٣	التأخير			
٩٤	التأخير	١٢٥	البياض
٩٤	تاكيد الذم بما يشبه المدح	١٥٣	البيان
٩٣	تاكيد المدح	١١٥	البيت
١٤٩	التال	١١١	بيت الحرام
١٤٩	التالي	١١١	بيت الحكمة
٧٩	التأليف	١١١	بيت العزة
١٤٩	التام	١١١	بيت المقدس
٧٥	التأخير	١٢٩	البياض
٨٩	التأويل	١٢٥	البياضة
			١٢٩	البياضي
١٥٧	التأويل	١٣٩	البيع
١٢٩	التبديل	١٥٩	البيت
١٢٩	التبر	١٥٩	البيدات
١٢٩	تبعية التابعي	١٥٥	بيت بين
١١٤	تبعية نتيجة	١٢٥	البهشية
١٢٩	التبليغ			
١٢٩	التبليغ			
١٥٩	التبليغ	١٢٩	التابع
			١٢٩	التابعي
١٢٩	التبليغ	١٢٩	التقابل
			٩٢	التأيد
١٢٩	التبليغ	٩٥	تأثير الوصف

باب الناء المثناة الفوقية

٣٠٩	التخفيض	١٧٣	التلايث
٣٣٤	التحقق	١٨١	التغذية
٣٣٤	التحقيق	١٧١	التلويب
٣٥٢	التحلل	—		
٣٥٢	التحليل	١٩٤	التجارة
٣٠٩	التحريض	٢٣٠	التجانس
٣٥٨	تحميل الواقع	٢٥٥	تجاهل العارف
٣٩٧	التحويل	١٨٩	التجربة
٣٠٠	التحيز	١٩٥	التجرد
	—		١٩٣	التجريد
٣١٤	التقدير	١٨٨	تجزئة الغصة
٣١٠	تخريج المناط	٢٩٨	التجلي
٣٢٨	التخصيص	٢٩٩	التجلي الشهودي
٣٣١	تخصيص العلة	٢٢٩	التجذيس
٣٣٩	التخفيف	٥٩٧	التجذيس المرفو
٣٥٠	التخلخل	١٩٩	التجويد
٣٣٢	التخلص	٢٥١	التجويرف
١٥١٣	التخمة	—		
٣٥٣	التخيل	٢٩١	التحجر
٣٥٣	التخييل	٢٨٢	التحديث
	—		٢٩١	التحذير
٣٨٥	التداخل	٣٩٧	التحري
٣٨٤	التداول	٣٢٩	التحريف
٣٩٠	التدبير	٣٩٩	التحريرة
٣٩٥	التدبير	٣٨٣	التحزير
٣٩٥	تدبير المنزل	٣٣٤	التحصيل

٥٨٩	التفصيل	٣٨٢	التدقيق
٥٩٣	التفويض	٣٨١	التدليس
٥٩٨	التفكر	٣٧٨	التدوير
٥٩٩	التفكر	—	—	
٥٣٤	التفكير	٩٢٣	التذكئة
—	—		٥١٠	التذنيب
٩١٨	التزلزل	٥١٥	التذليل
—	—		—	—	
٩٣٩	التسامح	٥٩٥	التراخي
٩٧٥	التسامح	٥٧٨	الترادف
٧٢٧	التساوي	٥٨٢	الترايق
٩٣٧	التسليم	٥٤٩	التراخي
٩٧٩	التسليم	٥٨٣	التربل
٩٩٥	التصديق	٥٩٩	التربيع
٧٠٢	التصديق	٥٢٧	الترتيب
٩٨٩	التصالح	٥٨٣	الترتيل
٩٩٩	التصالح	٥٨٧	الترجمة
٩٩٣	التصهيل	٥٩٥	الترجي
٩٩٩	التصميم	٥٣٨	الترجيح
٩٩٣	التصميم	٥٩٩	الترجيح
—	—		٥٩٠	الترخيم
٧٩٣	التشابه	٥٥١	التزويد
٧٣١	التشبيب	٥٣٩	التزويج
٧٥٩	التشبيح	٥٥٢	التزويد
٧٩٥	التشبيه	٥٧٢	التزويج
٧٣٧	التشديد	٥٥٢	التزويد

٩١٩	التطبيق	٧٣٥	التشريع
٩٤٥	التطريب	٧٩١	التشريع
٩١٥	التطوع	٧٩٥	التشريع
٩٢٩	التطوير	٧٤٤	التشريع
٩٥٩	تطهير الحرائر	٧٣٤	التشريع
	—		٧٨٥	التشريع
٩٣٢	التطهير	٧٣٤	التشريع
	—			—	
٩٩٥	التعارض	٨١٩	التصايف
٩٨١	التعكس و التعكيس	٨١٩	التصايف
٩٥٧	التعاقد	٨٣٩	التصايف
٩٤١	التعجب	٨٢٧	التصايف
١٠٧٨	التعدي	٨٥١	التصايف
١٠٨٥	التعدية	٨٣٧	التصايف
٩٥٢	التعدي	٨٣٤	التصايف
١٠١٨	التعديل	٨٣٧	التصايف
١١٢٩	تعديل النقل	٨٣١	التصايف
١٠٨١	التعريفة	٨٤٥	التصايف
٩٨٩	التعريض		—	
١٠٠٣	التعريف	٨٧٤	التصايف
٩٩٥	التعزيز	٨٩١	التصايف
٩٤٩	التعصب	٨٨٨	التصايف
١٠٢٩	التعطيل	٨٩٩	التصايف
١٠٣٩	التعقل	٨٩٨	تضمن المزدوج
٩٥٣	التعقيد	٨٩٣	التصايف
١٠١٢	التعلق		—	

١٢١٣	تقسيم مسلسل	١٠١٤	التمايق
١١٨٩	التقطير	١٠٤٥	التمايل
١٢٠١	التقطيع	١٠٧٥	التعبين
١١٨٧	التقوير	—		
١١٧٨	التقليد	١٠٨٩	التغليب
١٢٠٩	التقليل	١٠٩٢	التغير
١٥٢٧	التقوى	١٠٩٢	التغيير
١٢٢٩	التقويم	—		
—			١٧٠	التفاهة
١٢٥٣	التكاثف	١١٠٣	التفتت
١٢٤٢	التكاثر	١١٥٤	التفخيم
١٢٤٧	التكدر	١١٣٢	تفرق الاتصال
١٢٤٧	التكرير	١١٢٨	التفرع
١٢٥١	التكسر	١١٣٠	التفرق
١٢٥١	التفسير	١١١٥	التفسرة
١٢٥٣	التكليس	١١١٥	التفسير
١٢٥٥	التكليف	١١٥٧	التفشي
١٢٩٩	التكميل	١١٤١	اتفصيل
١٢٧٩	التكوين	١١٤٢	تفضيل النسبة
—			١١٣٣	التفويق
١٣١١	التلاني	—		
١٧١	التلاوة	١٢٠٩	التلاوة
١٣٠١	التلطيف	١٢١٣	التلذذ
١٣٠٢	التلفيف	١١٨١	التقدير
١٢٩١	التلميح	١١٩٥	التقريب
١٢٩٣	التلويح	١٢٢٢	التقسيم

١٣٣٣	...	التسمية	١٣١٥	...	التأويل
١٣٣٥	...	التفويض	١٣٣٥	...	التبائن
١٣٧١	...	الدوائر	١٣٣٤	...	التمتع
١٥٢٥	...	الدوائر	١٣٤٤	...	التمثيل
١٣٨٨	...	القواعد	١٣٢٧	...	التعدد
١٣٤٥	...	القواعد	١٣٥٢	...	التمكن
١٥٣٥	...	الدوائر	١٣٥٢	...	التمكين
١٧٥	...	الدوائر	١٣٢٤	...	التعليق
١٩٢	...	التوبة	١٣٥٧	...	التمني
١٩٤	...	القوة	١٣٢٨	...	التميز
١٥٢٢	...	التوحيد	١٣٨٢	...	التفائر
١٥٢٣	...	توجيه سخن	١٤١٥	...	التذاع
١٥٢٣	...	توجيه محال	١٣٧٢	...	التناسب
١٣٢٣	...	توجيه دافع	١٣٨٥	...	التداسخ
١٣٩٨	...	التوحيد	١٣٩٢	...	التناظر
١٤٧٥	...	توحيد المطلب	١٣٩٢	...	التناظر
١٥٢٤	...	التوراة	١٤١٣	...	التناقض
١٥٢٤	...	التوراة	١٣٣٣	...	التنبيه
١٣٧٨	...	التوسط	١٣٩٩	...	التنجز
١٣٧٩	...	التوسط بين الأفعال و الأدبار	١٤٣٥	...	التنزيه
١٣٥٥	...	التوشيح	١٣٣٥	...	التنزيه
١٣٨٢	...	التوشيح	١٣١٨	...	تنسيق الصفات
١٣٥١	...	التوضيح	١٣١٧	...	التنصيف
١٣٧٣	...	توفر الدواعي	١٣٧٣	...	التنقيح
١٥٥١	...	التوفيق			

		١٥٨٨	...	التوقيع
١٧٦	...	١٥٠١	...	التوقف
		١٥١١	...	التوكل
١٧٥	...	١٥٣٠	...	التولية
		١٥٧٠	...	التوليد
١٧٣	...	١٤٧٠	...	توايد التواامين
		١٥١٥	...	التوهم
١٧٤
		١٥٣١	...	التهدج
٣٧٢	...	١٥٣٧	...	التهم
١٧٢
١٧٩	...	١٥٤٣	...	التياسر
		١٥٥٠	...	التيامن
١٧٧	...	١٥٤٤	...	التيمم
١٧٨
باب التاء المثلثة				
١٧٨	...	١٧٢	...	القابت
١٨٥	...	١٧٢	...	الثالثة
١٧٩	...	١٧٨	...	الثامنة
١٧٩	...	١٨٠	...	لثانية
	
١٧١	...	١٧٢	...	الثبات
١٧١	...	١٧٢	...	الثبوت
١٧٣	...	١٧٢	...	الثبوني
١٧٨
		١٧٧	...	الثخن

		باب الجيم	
٢٢٤	الجذري	
٢٣١	الجدع	
٢٠٤١	الجدل	٢٣٥
١٩٣	الجديد	١٨٩
	—		٢٠٧
٢٥٥	الجدام	١٩٥
١٨٩	الجدب	٢٢٣
١٨٩	جذب القلوب	٢٩٨
٢٠١	الجذر	١٩٩
٢٣١	الجدع	١٣٩
	—		٢٣٧
٢٠٢	الجر	٢٣٧
١٩٢	الجراحة	١٩٠
١٨٩	الجرب	٢٣٠
١٩٢	الجرح	٢٥٥
٢٥٩	الجرائم	
٢٣١	الجرعة	١٨٨
٢٥٩	الجرم	١٨٥
٢٩٧	الجرذان	١٩٩
١٨٩	الجريب	٢٠٠
	—		٢٠٠
٢٩٨	الجزاء	
٢٣١	الجزاف	١٩٢
٢٣٣	الجزالة	
١٨٥	الجزء	١٩٢
١٨٩	الجزء	١٩٣

٢٠٣	الجمرة	١٨٨	الجزئية
٢٣١	الجمع	٢٣٢	الجزل
٢٣٥	جمع الجمع	٢٩٨	الجزية
٢٣٥	جمع المصائل في مصدلة	—	
٢٣٥	الجمع مع التفريق	١٨٨	الجماعة
٢٣٥	الجمع مع التفريق والتقسيم	١٩٥	الجدد
٢٣٥	الجمع مع التقسيم	٢٥٩	الجسم
٢٣٥	جمع المؤنث والمختلف	٢٩١	الجسماني
٢٣٥	الجملة	—	
٢٥٣	الجمال الكبير	٢٠٢	الجمفورية
١٩٩	الجمود	٢٣٣	الجمال
٢٠٣	الجمهوري	—	
—		٢٣١	الجفاف
٢٩١	الجن	٢٠٢	الجفر
١٩٠	الجنائب	—	
٢٩٢	الجناح	٢٩٨	الجلاد
٢٩٢	الجناحية	١٩٥	الجلاب
٢٢٩	الجناس	١٩٥	الجلب
٢٧٥	الجنانية	١٣٣	الجلال
٢٩٩	الجنة	١٩٩	الجلد
٢٩٩	جنة الاعمال	٢٠٧	الجلواز
٢٩٩	جنة الذات	—	
٢٩٩	جنة الصفات	٢٩١	الجم
٢٩٩	جنة الوراثة	٢٠٣	الجمار الثلث
٢٢٣	الجنس	٢٣٧	الجماعة
٢٣٩	الجنون	٢٣٣	الجمال

٢٧٥	الحاجب	٢٩٧	الجنون السبعي
٢٨٥	الحاجة	٢٩٩	الجنون المطبق
٢٨٣	الحارثية	—		
٣٧٠	الحازمية	٢٣٠	الجوارش
٣٤٩	الحامل	٢٠٧	الجواز
٣١١	الحامضة	٢٠٧	الجواهر العلوية
٣٨٠	الحاكم	٢٩٩	الجنود
٣٥٢	الحال	٢٩٧	جودة القلم
٣٥٩	الحال	٢٠٢	الجزهر
٣٩٥	الحالية	٢٤٠	الجوع
٣٥٩	الحامل	٢٤١	الجوف
٣٥٩	الحامل الموقوف	٢٠٣	الجوهر
٣٥٩	الحامل الموقوف المتولد	٢٠٧	الجوهر الفرد
—			—		
٢٧٤	الحبة	١٥٢١	الجهات الثلاث
٢٧٤	الحبة	١٩٧	الجهاد
—			١٥٢٠	الجهة
٢٨٣	الحج	٢٥٣	الجمال
٢٧٥	الحجاب	٢٩١	الجهمية
٢٧٤	الحجب	—		
٢٨٤	الحجة	١٩٠	الحجب
٢٩٠	الحجر	٢٣٠	الجيش
٢٩١	الحجر	—		
٢٩١	الحجرة	—		
٣٩٧	الحجم	٣٩٥	الحائل
—			٣١٠	الحابطة

٢٩٧	الحز	٢٨٥	الحذ
—	—		٢٧٩	الحذبة
٣٠٢	الحس	٢٧٧	الحذبة
٢٧٧	الحساب	٢٧٨	الحذث
٢٠٢	حساب الخطائين	٢٩١	الحذر
٣٠٣	الحس المشترك	٣٠٠	الحذس
٢٧٧	الحصب	٣٠١	الحذسيات
٢٧٧	الحسبة	٢٧٨	الحذوث
٢٨٧	الحسد	٢٧٩	الحديث
٣٨٤	الحسن	—	—	
٣٨٩	الحسن	٢٩٠	الحذ
٣٨٨	حسن الابداء	٣١١	الحذف
٣٨٨	حسن البدان	٣١٨	الحذف و الاتصال
٣٨٨	حسن التعليل	٣٩٤	الحذو
٣٨٩	حسن القياس	—	—	
٣٨٨	حسن المطلب	٢٩١	الحذر
٣٨٨	حسن المطلاع	٢٩٢	الحذرة
٣٩٠	حسن المقطع	٢٩٧	الحذر
٣٩٠	حسن النسق	٣٠٨	الحذرص
٣٠٤	الحسي	٣١٨	الحرف
٣٠٥	الحسيات	٣٢٨	الحرق
—	—		٣٢٨	الحرمه
٢٩٣	الحشر	٣٣٧	الحركة
٣٩٥	الحشو	٣٩٧	الحرمه
٣٩٤	الحشو في العروض	٣٢٩	الحروف العاليات
٣٩٤	الحشوية	—	—	

٣٣٠	حق اليقين	—	٣٩٧	المصاد
٣٣٠	حقوق النفس	٣٩٧	المصاد	المصاد
٣٣٠	الحقيقة	٢٩٥	المصاد	المصاد
٣٣٣	حقيقة الحقائق	٢٧٨	المصاد	المصاد
٣٣٤	الحقيقة القاصرة	٣٠٨	المصاد	المصاد
٣٣٤	الحقيقي	٣٠٨	المصاد	المصاد
٢٠٩	الحقيقة المعقدة	٣٠٨	المصاد	المصاد
٢١٣	الحقيقة المغوية	٣٠٨	المصاد	المصاد
	—	◆	٢٩٤	المصاد	المصاد
٣٩٨	الحكاية	٢٩٥	المصاد	المصاد
٣٩٩	الحكمة	٣٢٨	المصاد	المصاد
٣٧٢	الحكم	—	المصاد	المصاد
٣٧٠	الحكمة	٣٩٣	المصاد	المصاد
٣٧١	الحكيم	٣٠٩	المصاد	المصاد
	—		—	المصاد	المصاد
٣٤٧	الحل	٣١٠	المصاد	المصاد
٣٩٩	الحلوة	—	المصاد	المصاد
٣٤٧	الحلال	٣١١	المصاد	المصاد
٣٢٨	الحلف	٣١١	المصاد	المصاد
٣٣٩	الحلقة	—	المصاد	المصاد
٣٨١	الحلم	٣٠٩	المصاد	المصاد
٣٤٩	الحلول	٣١١	المصاد	المصاد
٣٥٢	الحلولية	٣١١	المصاد	المصاد
	—		—	المصاد	المصاد
٣٨١	الحمل	٣٢٩	المصاد	المصاد
٢٨٨	الحمد	٣٢٨	المصاد	المصاد

٢٩٤	الخال	٢٩٤	الجمراء
٢٩٤		٢٩٤	الحمرة
٢٩٧	خالى السير	٢٩٧	الحمزية
٢٣٩	الخام	٢٣٩	الحقوق
٢٥٣	الخامصة	٢٥٣	الحمل
١١٤٠		١١٤٠	حمل المواطة
٣٥٩	الخشب	٣٥٩	الحمللي
	الخشب		
٣٤٥	الخبر	٣٤٥	الحواة
٢٩٧	الخبل	٢٩٧	الحريرة
	الخبن		
٣٩٧	الخبيث	٣٩٧	الحياء
٣٩٨		٣٩٨	الحيرة
٢٩٨	الختم	٢٩٨	الحيز
٣٠٩	الختن	٣٠٩	الحيض
٤٠١		٤٠١	الحيوان
٣٩٣	الخدر	٣٩٣	الحين
	الخدش		
	الخدمة		
٤٥٤		٤٥٤	خاتم
٤٥٤		٤٥٤	خادم العلوم
٤٠٧	الخذلان	٤٠٧	الخارج
٤٠٨		٤٠٨	الخارجي
٤٤٤	الخزانات	٤٤٤	الخارق
٤٢٤	الخزاج	٤٢٤	الخاص
٤٢٩	الخزاج	٤٢٩	الخلدية
	الخزف		

باب الخاء المعجمة

خاتم

خادم العلوم

الخارج

الخارجي

الخارق

الخاص

الخلدية

١٣٣٩	خط الظل	١٣٣٩	الخزقة
١٣٣٩	الخط المدير	١٣٥٥	الخزم
١٣٣٩	خط المركز المعدل	١٣٥٩	الخروج
١٣٣٩	خط المشرق و المغرب	١٣٣٩	الخريف
١٣٣٩	خط نصف النهار	—	—	—
١٣٣٧	خط الوسط	١٣٣٩	الخزف
١٣٥٣	الخطاب	١٣٥٩	الخنزل
١٣٥٣	الخطابة	١٣٥٩	الخنز
١٣٥٩	الخطابية	١٣٥٩	الخنزمية
١٣٥٥	الخطبة	—	—	—
١٣١٥	الخطرة	١٣٣٩	الخنسوف
١٣٥٩	الخطيب	١٣٢٢	الخنسيس
—	—	—	—	—	—
١٣٣٩	الخف	١٣٥٧	الخنشونة
١٣٣٩	الخفة	—	—	—
١٣٢٣	الخفش	١٣٢٣	الخنصوص
١٣٥٩	الخفقان	١٣٢٧	الخنصومية
١٣٤٩	الخفيف	—	—	—
١٣٥٩	الخفي	١٣١٥	الخنصر
—	—	—	١٣١٥	الخنصراء
١٣٥٧	الخلاد	—	—	—
١٣٣١	الخلاص	١٣٣٥	الخط
١٣٤١	الخلافة	١٣٥١	الخطا
١٣٤٩	الخلعة	١٣٣٩	خط الاستواء
١٣٢٢	الخلص	١٣٣٩	خط التقويم
١٣٣٧	الخلط	١٣٣٩	خط الصمت

١٥٥٤	الخيام	١٣٣٨	الخام
١٥١٧ *	الخيز	١٣٤٠	الخلف
١٣٣٤	الخيفاء	١٣٤١	الخلفية
<hr/>			١٣٤٤	الخلق
باب الدال المهملة			١٣٤٤	أُخْلِقُ
١٥٥٩	الدا	١٣٤٨	أُخْلِقُ العظيم
١٤٩٠	دا	١٣٤٤	الحلقة
١٤٩٠	دا	١٥٥٩	الحلوة
١٤٩٠	دا	<hr/>		
١٤٩٠	دا	١٥١٧	الخمار
١٤٩٠	دا	١٣٢٢	الخماسي
١٤٩٩	دا	١٣٢٢	الخمس
١٤٧١	دا	<hr/>		
١٤٧٣	دا	١٤١٤	الخنازير
١٤٧٣	دا	١٣٤٨	الخناق
١٤٧١	دا	١٤٠٩	الخنفثي
١٤٧٣	دا	<hr/>		
١٤٧٣	دا	١٥٥٤	الخواتيم
١٤٧٣	دا	١٤١٠	الخودة
١٤٧٣	دا	١٣٤٤	الخوف
١٤٧٢	دا	<hr/>		
١٤٧٣	دا	١٣٢١	الخيار
١٤٧٣ *	دا	١٣٣٨	الخياطة
٥٠٢	دا	١٣٥١	الخيال
١٤٩٠	دا	١٥٥٣	الخيلات
١٤٩٠	دا	١٥٥٣	الخيدالي
١٤٩٩	دا	<hr/>		

٥٠٣	الدعوة	٣٨١	الفاخس
	—		٣٨٥	الفاخل
٣٨٢	الدقة	٣٩٥	الدأمر
	—		٣٨٢	الدابع
٥٠٥	الدلال	٣٩٢	الدال
٣٨٤	الدلالة	٣٨٢	الدانق
٣٩٢	دلالة النص		—	
٣٩٢	الدليل	٣٩٥	الدبور
	—		٣٨٣	الدبيلة
٣٨٢	الدماغ		—	
٥٠٥	الدمل	٥٠٢	الدخان
	—		٣٨٥	الدخيل
٥٠٥	الدنيا		—	
	—		٥٠٧	الدراية
٥٠٥	الدواء	٣٩١	الدرجة
٣٧٣	دوائر الازمان	٣٩٢	درجة طلوع الكوكب
٣٧٣	دوائر العروض	٣٩٢	درجة غروب الكوكب
٣٩٩	الدوار	٣٩٢	درجة الكوكب
٥٠٥	الدوالى	٣٩٢	درجة ممر الكوكب
٥٠١	الدوام	٣٨٥	الدارز
٣٩٧	الدور	٣٨٢	الدرك
٣٩٩	الدوران	٥٠١	الدرخمي
٥٠٥	الدومي	٥٠٥	الدرهم
	—			—	
٥٠٢	الدهان	٥٠٣	الذماء
٣٧٩	الدهر	٥٠٣	الذعوى

		٣٨٠	الدهرية
٥١٢	الذفر	٥٠٢	الدهنى
٥١٢	الذفرى		
		٥٠٣	الدوانة
٥١٥	الذم	١٥٢٣	الذبة
٥١٩	الذمة	٥٠٢	الدين
٥١٥	الذمية	٥٠٣	الدين
		٣٩٥	الدينار
٥٢٥	الذكاء		
٥١٢	الذكر		
٥٠٧	الذئب	٥٢٣	ذات الجنب
٥١٠	الذئب	٥٢٣	ذات الربة
		٥٢٣	ذات الصدر
٥٩٥	ذو اربعة اضلاع	٥٢٥	ذات الكبد
٥١٠	الذوبان	٥٢١	الذاتى
٧١٥	ذو الاعمين		
٥٨٩	ذو الرحم	٥١١	الذبة
٩٠٧	ذو الرويتين	٥١٣	الذبول
٥٢٣	ذو الرنقة	٥١١	الذبيحة
٥٢٣	ذو العقل		
٥١٣	الذوق	٥١١	فخائر الله
١٢٣١	ذو القانتين		
١٢٧٩	ذو المتوسطين	٥١٣	الذراع
١٣٣٠	ذو مصة	٥١١	الذرة
١٠٨٥	ذو المعنيين	٥١٨	الذرة

باب الذال المعجمة

الذات ٥١١ و ٥١٩

ذات الجنب

ذات الربة

ذات الصدر

ذات الكبد

الذاتى

الذبة

الذبول

الذبيحة

فخائر الله

الذراع

الذرة

الذرة

٥٩٥	الربيع	١٥٢١	فرد الوجهين
	—		٥١٩	الذهب
٥٨٥	الرتق	٥١٧	الذهبية
	—		٥١٣	الذهول
٥٩٣	الرجاء			
٥٨٣	رجال الغيب			باب الرأء المهملة
٥٥٩	الرجز	٥٩٥	الرابطة
٥٩٧	الرجفة	٥٩٥	الرابعة
٥٨٣	الرجل	٥٩٨	الراجع
٥٩٨	الرجوع	٥٧٢	الراحم
	—		٥٥٩	الراس
٥٩٥	الرحاء	٥٩٧	الراعي
٥٨٨	الرحمة	٥٩١	الران
	—		٥٣٧	الراهب
٥٣٩	الرخ	٥٥٩	رئيس العلوم
٥٩٥	الرخصة		—	
	—		٥٢٩	الرب
٥٥٥	الرد	٥٢٧	الرب
٥٢٩	الردء	٥٩٢	الربا
٩٥٧	الرداء	٥٩٥	رباط كوكب
٥٥١	رد العجز على الصدر	٥٩٥	الرباعي
٥٧٥	الردف	٥٩٥	الرباعية
٥٧٩	الرديف	٥٢٧	الرباعي
٥٧٧	الرديف المتجانس	٥٩٥	الربيع
٥٧٧	الرديف المحجوب	٥٩٥	الربيع المعمور و الربيع المعمور
٥٧٧	رديف المعنيين	٥٩٢	الربيع

٥٧٧	الرزق	٥٨٠
٥٩٧	الرزق
.....	الرس	٥٥٩
٥٨٢	الرسالة	٥٨٣
٥٣٣	الرمخ	٥٥٠
٥٣٢	الرمم	٥٩٠
٥٩٠	الرموب	٥٣٠
٥٨٢	رموم العلوم ورقوم العلوم	٤٩٠
.....	الرشف	٥٨٠
٥٥٧	الرشوة	٥٩٥
٥٨٢	الركض
٥٩٣	الركن	٥٥١
٥٩١	الركوع
٥٧٥	الرماء	٥٩٧
.....	الرضاع	٥٧٢
٥٥٢	الرمم
٥٨٧	الرمم
٥٨٧	الرمم	٥٣٢
.....	رطوبات البدن	٥٣٢
٥٢٩	رطوبات العين	٥٣٠
٥٩٣	الرطوبة	٥٣٢
٩٠٧	الرطوبة الغريزية	٥٣٢
٥٣٠	الرطوبة الفضلية	٥٣٢
.....	الرمشة	٥٥٩
٥٣٨	الرمونة	٥٩١
٥٣٨	روح القلاد

٩١٨	الخرامية	٥٩٠	الرم
٩١٧	الزرق	٥٩٧	الزوايا
	—		٩٠٧	الزوى
٩١٩	الزعفرانيق		—	
٩١٨	الزعم	٥٩٢	الزهن
٩١٨	الزعميم		—	
	—		٩٠٧ و ٩٠٩	الزوايا
٩٢٣	الزكوة	٥٩٤	الرياضة
٩١٩	الزكام	٥٩٤	الرياضي
	—		٥٩٩	الريج
٩١٧	الزال	٥٩٩	الريحان
	—				
٩١٩	الزمام			باب الزاء المعجمة
٩١٩	الزمان	٩١٢	الزائد
	—		٩١٢	زائد الثقة
٩٢٤	الزنا	٩١٨	الزائل
٩١٩	الزناز	٩١٥	الزاجر
* ٩١٧	الزنديق	٩٢٤	الزاوية
	—				
٩٠٩	الزوج	٩١٥	الزبر
	—		٩١٥	الزبور
٩١٠	الزهد		—	
	—		٩١٩	الزحاف
٩١٢	الزيادة	٩١٥	..	الزحير
٩١٠	الزنج		—	
٩١٤	الزندية	٩١٥	الزارية

		٩٥٩	سر القهليات
٩٩٩	٩٥٥	سر الحال
٩٩٥	٩٥٥	سر الحقيقة
		٩٥٥	سر الربوبية
٩٨٥	٩٩٥	السرطان
٩٣٣	٩٥٥	سر العلم
٩٥٩	٩٧٧	السرقة
٩٢٩	٩٥٥	سر القدر
٧٥٥	٩٤٧	السرمدى
٧٥٢	٧٢٥	السرية
		٩٧٣	الصريح
٩٨٩			الصل
٩٩٣	٩٣٧	السطح
٩٩٧	٩٣٨	السطح لتدني
٩٩٩	٩٣٨	السطوح المتشابهة
٩٢٩	٩٣٨	السطوح المتكافئة الاضلاع
٩٣٢	٩٣٨	السطوح المتطرق
٩٣٢			صاحب المزيد
٩٣٩	٩٣٥	الصانع
٩٧٣	١٢٨١	الصناعة
٩٧٩			الصاف
٩٧٧	٩٣٩	السلفية
٩٨٣	٩٥٥	السلق
٩٩٥	٩٩٥	السلام
٩٨٩	٩٨٩	الساووك
٩٩٧	٧٢٣	السليمانية

٧٣٥	الشدخ	٧٣٥	٨٧٢
٧٣٥				٨٨٢
٧٣٥	الشرب	٧٣١	الشباب
٨٠٧	الشرب	٧٣١	الشباب
٨٠٧	الشراء	٧٣٦	الشباب
٧٣٢	الشرب	٧٨٢	الشباب
٧٣١	الشرب	٧٨٧	الشباب
٧٣٢	الشربة	٧٣٨	الشباب
٧٣٥	الشرح			
٧٥٢	الشرط	٧٨٨	الشبه
٧٥٨	الشرط	٧٩٠	الشبه
٧٥٧	الشرطي	٧٩٢	شعبة العمد
٧٥٨	الشرطية	١١٤٣	شعبة الفعل
٧٥٩	الشرع	٧٧٠	شعبة الاشتقاق
٧٩٣	الشرف	٧٨٩	شعبة الدواعين
٧٩٥	الشرق	٧٩٠	شعبة القوس
٧٧٠	الشرك			
٧٧٥	الشركة	٧٣٢	الشرك
٧٩١	الشريعة			
٧٧٦	الشريك	٧٣٥	الشرك
			٧٥٩	الشرك
٧٣٥	السطح	٧٣٢	الشرك
٧٣٥	السطر			
			٧٥٠	الشرك
٨٥٧	الشفقة	٧٥٢	الشرك

٧٨٥	...	الشكل المظفي	٧٩١	...	الضماح
٧٨٧	...	الشكور	٧٩٣	...	الضبيب
	—		٧٩٤	...	الضمر
٧٨٨	...	الشاحبي	٧٩٥	...	الضمور
	—		٧٩٦	...	الضمور
٧٨٩	...	الشم	٧٩٧	...	الشمعية
٧٩٠	...	الشمائل	٧٩٨	...	الشميرة
٧٩١	...	اشمراخية		—	
٧٩٢	...	الشمس	٧٩٩	...	الشغب
٧٩٣	...	الشمع	٨٠٠	...	الشغب
	—			—	
٨٠١	...	شواهد الاشياء	٨٠٢	...	الشفاعة
٨٠٣	...	شواهد التوحيد	٨٠٤	...	الشفاف
٨٠٥	...	شواهد الحق	٨٠٦	...	الشفة
٨٠٧	...	الشرق	٨٠٨	...	الشفقان
	—		٨٠٩	...	الشفعة
٨١٠	...	الشهادة		—	
٨١١	...	شهادة الاصول	٨١٢	...	الشق
٨١٣	...	الشهر	٨١٤	...	الحقيقة
٨١٥	...	الشهوة		—	
٨١٦	...	الشهود	٨١٧	...	الشك
٨١٨	...	شهود المجهل	٨١٩	...	الشكر
٨٢٠	...	شهود المفصل	٨٢١	...	الشكل
٨٢٢	...	الشهود	٨٢٣	...	الشكل الحماري
	—		٨٢٤	...	شكل العروس
٨٢٥	...	الشخص	٨٢٦	...	الشكل الماموني

٨٩٩	الصدى	٧٣٥	الشيانية
٨٠٩	الصدا	٧٨٧	الشيخ
٨٥٠	الصداقة	٧٨٧	الشيطان
٨٢٥	الصدر	٧٩٥	الشيعة
٨٣٣	الصانع	٧٨٧	الشيون الذاتية
٨٣٧	الصدق		
٨٥١	الصدقة		
٨٥١	الصديق	٨٠٧	المصاحب
٨٥٠	الصديقية	٨٠٧	ماحب الزمان وماحب الوقت والحال
		٨٥٤	الصافقة
٨٣٢	الصراط	٨٢١	الصالح
٨٣٣	الصريع	٨٢١	الصالحية
٨٣٧	الصرف	٨١١	الصامت
٨١٩	الصريح		
		٨٩٨	الصبا
٨١٠	الصعب	٨٠٩	الصباي
٨٥٤	الصنقى	٨٠٧	الصباية
٨٢٢	الصعود	٨٢٣	الصبر
		٨١٣	صبيح الوجه
٨٢٨	الصغرى		
٨٢٨	الصغير	٨٠٧	الصحابي
		٨٢٣	الصحة
٨٩٩	صفاء الذهن	٨٥٩	الصحو
٨٣٩	الصفة	٨١٨	الصحيح
١١٩٩	الصفة	٨٣٧	الصيغة

٨٣٥	الصناعات الخمس	١٣٩٤	الصفة المشبهة
٨٣٥	الصناعة	٨٢٥	الصفحة المأهدة
٨٣٦	الصنع	٨٢٩	الصفراء
٨٣٩	الصنف	٨٢٩	الصفرة
٨٥٩	الصنم	٨٥٥	الصفقة *
		٨٩٩	الصفى
٨١١	الصواب	٨٢٥	الصفحة
٨١١	الصوت		
٨٢٩	الصورة	٨١٥	الصلابة
٨٣٥	الصوغ	٨٥٩	الصلوة
٨٣٩	الصوفي	٨٩٩	صلوة الاستخارة
٨٥٧	الصوم	٨٩٥	صلوة التبجيل
٨٥٩	صوم ايام البيض	٨٩٧	صلوة التهجيد
٨٥٨	صوم الوصال	٨٩٧	صلوة الحاجة
		٨٩٣	صلوة الضحى
٨٣٢	الصهر	٨٩٥	الصلوة الوسطى
		٨٢١	الصلاح
٨٢٣	الصيد	١٥٥٣	الصلة
٨٣٥	الصيغة	٨٢٥	الصلح
		٨٥٥	صلصلة الجرس
		٨٥٩	الصلم
٨٨٩	الضابطة	٨١٥	الصليب
٨٨٩	الضاموط	٨١١	الصليتية
٨٩٣	الضال		
٨٨٩	الضبط	٨٥٩	الضميم
٨٥٥	الضحك		

باب الضاد المعجمة

٨٩٥	الضمان	٨٩٣	الضمانة
٨٩٥	ضمان الدرك	—	—	١
٨٩٥	ضمان الرهن	٨٧٩	الضد
٨٩٥	ضمان المبيع	—	—	٢
٨٩٣	الضمة	٨٧٢	الضرب
—	—	—	٨٧٢	ضرب المثل
٨٩٩	الضائن	٨٨٣	الضرر
—	—	—	٨٧٧	الضرورة
٨٩٩	الضوء	٨٨٥	الضرورة الشعرية
—	—	—	٨٨٥	الضروري
٨٧١	الضياء	٨٧٩	الضرورة المطلقة
٨٩٣	ضييق النفس	—	—	—
باب الطاء المهملة			٨٨٧	الضعف
—	—	—	١٥٣٧	ضعف الهضم
٩٠٧	الطائر	—	—	—
٩١٣	الطاعة	٨٨٩	ضغط العين
٩٢٧	طامات	٨٨٩	ضغط القلب
٩٢٧	الطامة	—	—	—
٩٠٩	الطاهر	٨٨٩	ضغغ اللسان
٩٠٩	طاهر البطن	—	—	—
٩٠٩	طاهر السر	٨٩٣	الضلال
٩٠٩	طاهر السر والعلاية	٨٩٣	الضلالة
٩٠٩	طاهر الظاهر	٨٨٩	الضلع
—	—	—	—	—	—
٨٩٩	الطب	٨٧٩	الضماد
٩١١	الطباع	٨٨٣	الضمير

٩٢٧	الطعام	٩٢١	الطبخ
٩٢٦	الطوع	٩١٧	الطبعة
.....	٩٠٨	الطبيعة
٩٢٧	الطمانينة	٩١٢	الطبيعي
٩٢٨	الطمش
.....	٨٩٩	الطرب
٩٢٨	الطنين	٩٠٣	الطرح
.....	٩٠٤	الطرد
٩٢٩	الطواف	٩٠٥	الطرد والمكس
٩١٣	الطوالع	٩٠٧	الطرز
٩٢٣	الطول	٩٠٨	الطرش
٩٢٥	طول البلد	٩١٢	الطرف
٩٢٥	طول الكوكب	٩١٢	الطرفة
٩٢٥	الطويل	٩١٩	الطريق
.....	٩١٩	الطريقة
٩٠٩	الطهارة	٩٢٠	طريقة الشمس
.....	٩٢٠	الطريقة المتحرقة
٩٢٨	الطي
٩٠٣	الطيب	٩٢٧	الطعام
٩٠٧	الطيرة	٩٢٩	الطخوم
٩٢٨	الطينة
.....	٩٢٨	الظاء
.....	٩٢٠	الظائق
.....	٩٠٠	الطلب
٩٢٩	الظاهر	٩٠٠	طلب المواثيق والأشهاد والخصومة
٩٣٠	ظاهر العلم	٩٠٠
.....	ظاهر الذهب	٩٠١	الظاري

باب الظاء المعجمة

٩٩٠	...	العاصم	٩٣١	...	ظاهر الصفات
٩٩٠	...	العاصم	٩٣٠	...	ظاهر الوجود
١٠٣٥	...	العقل		—	
١٠٥٣	...	العالم	٩٣٣	...	الخرافة
١٠٧٧	...	العالي	٩٣٣	...	الطرف
١٠٧١	...	العامة		—	
١٠٨٥	...	العامل	٩٢٩	...	الظفرة
	—			—	
٩٣٧	...	العبادة	٩٣٩	...	الظل
١٠١٤ و ٩٣٨	..	العبادة	٩٣٨	...	الظلال و الظلالات
٩٣٩	...	العبادية	٩٣٨	...	ظل الله
٩٥٩	...	العبارة	٩٣٨	...	الظل الاول
٩٣٧	...	العبيد	٩٣٨	...	الظلم
٩٣٨	...	العبد	٩٣٩	...	الظلمة
٩٣٨	...	عبد الرحيم		—	
٩٣٨	...	عبد العزيز	٩٣٩	...	الظن
٩٣٨	...	عبد الكريم		—	
٩٣٨	...	العبودية	٩٣١	...	الظهار
٩٣٨	...	العبودية		—	
٩٣٩	...	العبودية		—	
	—			—	
٩٣١	...	العتاب	٩٥٧	...	العباد
٩٣١	...	العتبة	٩٤٠	...	العبادة
١٠١١	...	العتق	١٠٠٣	...	العبودية
١٠٧٨	...	العتة	١٠٨١	...	العبارة
	—		١٢٨٠	...	العبارة

باب العين المهمة

١٠٢١	العرق	٩٨٩	المختارة
١٠٢٢	العرق المدني	٩٨١	العصب
١٠٢٣	عرق النساء	٩٧٥	العجز
٩٨٧	العرج	١٠٣٤	العجمة
٩٨٩	العروض	٩٧٥	العجز
٩٨٩	العريض	—	—	—
—	—	—	٩٨٩	العد
١٠٣٧	العزام	١٠١٣	العدالة
١٠٢٥	العزل	٩٥٢	العدة
١٠٢٥	العزاة	٩٨٩	العدد
١٠٣٤	العزم	٩٥١	العددي
٩٧٧	العزير	٩٧٨	العدسي
١٠٣٧	العزيمة	١٠١٥	العدل
—	—	—	١٠٣٤	العدم
٩٩٠	العشرة	٩٩	عدم التأثير
١٠١٢	العشق	١١٨٩	عدم القصر
١٠٧٥	العشرة	—	—	—
—	—	—	٩٨٢	العذب
٩٨٤	العصب	٩٩٣	العذيبوط
٩٨٤	العصبة	—	—	—
١٠٣٧	العصمة	٩٨١	العرش
—	—	—	٩٨١	العرش
٩٨٨	المصادرة	٩٨٩	العرش
٩٨٩	المضرب	١٣٨٩	عرق الوراق
١٠٢٤	المضلة	٩٨٩	العرشي
١٠٧٥	العضو	٩٩٣	العرف

١٠٧٤	العلاقة
١٠٥٣	العلامة	١٠٧٩	الخطام
١٠٣٩	العلم	١٠٠٧	الخطاف
١٠٨٠	العلم المتعدية	١٣١٨	خطاف النسق
١٠١١	العلم
١٠٣٨	العلم	١٠٣٨	المعلم
١٠٥٥	العلم	١٠٣٨	المعلم
١٣٣٨	علم الاخلاق
٥٥٥ و ١٣٩٠	العلم الادبي	١٠١٠	العلم
٩٨٩	العلم الاسفل	١٠٧٩	العلم
١٠٧٨	العلم الاعلى	١٠١٠	المفيدة
١٢١٣	العلم الاقدم
١٠٤	العلم الالهى	٩٤٧	المقاب
١٣٧٨	العلم الاوسط	٩٤٢	العقار
١٣٩٠	العلم الارلى	٩٥٣	العلم
١٣٠	علم البلاغة	٩٥٣	علم الوضع
١٠٩٩	العلم التعليمى	٩٥٣	العلاقة
١٣٧٠	علم التوحيد	٩٤٢	العقار
٢٨١	علم الحديث	٩٨١	العقار
٩٨٧	علم السلوك	١٠٢٩	العقار
١٠٩٩	علم السماء والعالم	١٠٣٩	العقار
٩٥٢	علم العدد	١٠٣٥	المعلم الكل
١٢٧٢	علم الكلام	١٠٣٩	المعلم
١٢٩٣	العلم الكلى
١٠٩٩	العلم المدنى	٩٧٨	العكس

٩٩٠	المنصر	١٣٩٩	علم الفقهية
٩٩٢	عنصر القضية	١٣٩٩	علم النظر والاستدلال
١٠١٣	المنقذ	١٠٧٩	الملو
١٠٧٣	العنوان	٥٣	العلوم الأدبية
١٠٧٣	عنوان الموضوع	١٠٩٩	العلوم المتعارفة
١٠٧٢	العنين	١٠٩٩	العلوم المدونة
	—		١٠٧٨	العاوية
١٠٥٩	العول	١٠٣٥	العليل
	—			—	
٩٥٩	المهدة	١٠٨١	العمى
	—		٩٥٩	العمان
١٠١١	العيانة	٩٥٩	العمد
٩٥٩	العيد	٩٥٩	العمدة
١٠٧٣	العين	٩٥٧	عمد معنوي
١٠٧٣	العيانة	٩٤٢	العمري
٣٠١	عين الحياة	٩٤٢	العمرة
	—		٩٩٣	العمروية
	—		١٠١٣	العمق
١٠٩٤	الغارة	١٠٣٥	العملي
١٠٩٢	الغاية	٩٥٩	العمود
	—		١٠٩٨	العموم
١٠٩٥	المضبطة		—	
١٠٩٨	الغبين	٩٥٧	الغنادية
	—		١٠٧٢	الغنان
١٠٩٩	الغناد	١٠٨٣	الغناية الزلية
	—		٩٥٧	الغندية

١٠٩٩	الغمر	١١٠١	الغمر
١٠٩٨	الغمام	١٠٩٨	الغمام
١١٠١	الغزلى	١٠٩١	الغزلى
١١٠١	الغزبي	١٠٩١	الغزبي
١٠٩٨	الغذيمة	١٠٩٨	الغزوب
١١٠١	الغواية	١٠٨٩	الغروب
١٠٩١	الغوث	١٠٩٨	الغروب
١٠٩٠	الغيب	١٠٩٨	الغزل
١٠٩٠	الغيرة	١٩٩	الغزو
١٠٩٣	الغيرية	١٠٩٨	الغصانية
باب الفاء		الفاء	١٠٩٨	الفصل
١١٠٣	الفائدة	١١٠١	الفشي
١١١٥	الفار	١٠٨٩	الفصب
١١٢٤	فارس العرب	١٠٨٩	الفصب
١١٤٠	الفاصلة	١٠٨٩	الفصل
١١٤٢	الفاضلة	١٠٩٨	الفغلة
١١٤٨	الفاعل	١٠٩٧	الفلما
١١٠٣	الفالج			
١١٠٣	الفتيح			

١١٤٥	الفرق	١١٠٤	فتح الباب
١١٤٥	الفرقان	١١٢٩	الفتح
١١٤٥		١١٥٩	الفتنة
١١١٢	الفساد	١١٥٩	الفتوة
١١١٣	فساد الاعتبار		—	
١١١٣	فساد الهم	١١١٥	الفجور
١١١٣	فساد الشهوة		—	
١١١٤	فساد الوضع	١١٠٤	الفتنة
١١١٣	فساد الهضم		—	
١١٠٩	الفسخ	١١٥٧	الغذية
١١٣٢	الفسق		—	
١١٣٢	الفصق	١١٣٣	الغذلة
	—			—	
١١٠٥	الفصاحة	١١٠٧	الفرائد
١١٣٨	الفصل	١١٢٩	الفرائض
١١٤٠	فصل الخطاب	١١٢٣	الغراسة
١١٤٠	الفصل المشترك	١١٢٤	الغرائب
	—		١١٣٠	العراق
١١٤٢	الفضلة	١١٠٤	الفرج
١١٤٢	فضل الدور	١١١٥	الفرجاري
١١٤٢	الفضول	١١٠٥	الفرج
١١٤٢	الفضولي	١١٠٧	الفرد
	—		١٣٨٥	الفرد المنتشر
١١١٧	الفطرة	١١٠٩	الفرسخ
١١١٨	الفطريات	١١١٤	الغروب
	—		١١١٨	الفرع

١١٨٩	...	القاصر	١١٥٩	...	الفتنة
١١٧٩	...	القاعدة	١١٣٢	...	القتل
١٢٣٩	...	القائبة	١١٣٨	...	فعل التعجب
١١٧٣	...	القالب	١١٣٤	...	فعل مالم يسم فاعله
<hr/>					
١١٩٣	...	القبة	١١١٨	...	الفترة
١١٧٥	...	القبج	١١٥٧	...	الغدة
١١٩٨	...	القبض	١١١٨	...	الغدير
١١٩٨	...	قبض الخارج		---	
١١٩٨	...	قبض الداخل	١١٢٠	...	الفكر
١٢٠٣	...	القبلة		---	
١٢٠٣	...	القبول	١١٣٥	...	الفلک
<hr/>					
١١٧٩	...	القدر	١١٥٧	...	الفناء
١١٨١	...	القدرة	١١٥٧	...	الفناء
١١٨٠	...	قدر الزوال		---	
١٢٨٨	...	القدسيات	١١٣٢	...	الفواق
١٢١١	...	القدم	١١٢٣	...	الغور
١٢١١	...	القدم		---	
	...		١١٠٣	...	الغني
١٢٠٣	...	القنوب	١١٢٧	...	الغيض
<hr/>					
١١٥٨	...	القراءة			باب القاف
١١٥٨	...	القرآن	١١٩٨	...	القابض
١١٩٨	...	القراض	١٢٠٣	...	القابل
١١٩٩	...	القراصة	١٢٢٢	...	القاصم

٢٨٨٩	القطر	١٢٢٨	الفران
١٤٧٥	القطرب	١١٣٩	العرب
١١٩٩	القطع	١١٧٥	القرحة
١٢٥٥	الغطمة	١١٩٨	الغرض
١١٨٧	قفير الطحان	١١٩٩ *	القرعة
١٢٥٣	العطف	١١٤٥	القريب
١٢٥٣	القلاع	١٢٢٨	العريضة
١٢٥٣	ملاع الاذن	—		
١١٧٥	القلب	١٢١٩	القمامة
١١٧٣	قلب الدسبة	١٢١٨	القسم
١٢٥٣	القلح	١٢١٨	القسم
١٢٢٣	القلم	١٢١٩	القسم
	—			—	
١٢٢٩	القن	١١٨٣	القشر
١٢٣٥	العناة	—		
١٢٥٣	العناعة	١١٨٣	القصر
١١٧٥	العنوت	١٢٢٣	القسم
	—		١١٧٥	القصيد
١١٧٥	القوباء	—		
١١٧٥	القودس	١٢٣٤	القضاء
١٢٣٥	القوة	١٢٣٧	فضايا مياماتها معها
١٢٣٣	القوة العاقلة	٩٤٥	القضايا الاعتبارية
١١٨٨	القوس	١٢٣٥	العضية
١٣٥٤	قوس الليل	—		
١٣٩١	قوس النهار	١٢٥١	القطاع
١٢٥٩	القرل	١١٩٩	القطب

١٢٣٢	الكتاب الحكمي	١٢٠٩	القول بالموجب
١٢٣٢	كتاب مبين	١٢٣٣*	القول
١٢٣٢	الكتابي	—	—	—
—	—	—	١١٨٩	القياس
١٢٥٣	الكثافة	١١٩٩	القياس المركب
١٢٣٧	الكثرة	١١٩٧	القياس المقسم
—	—	—	١٢٢٥	القيام
١٢٤٣	الكذب	١١٧٨	القيد
—	—	—	١٢٢٥	القيمة
١٢ ٩	الكرامة	١٢٢٥	القيمي
١٢٩٩	الكرامية	١٢٤٢	القيلة
١٢٨٠	الكراهة	—	—	—
١٢٧٩	الكرة	باب الكاف	—	—
١٢٧٩	كرة البخار	١٢٥٢	الكاس
١٢٨٠	كرة الكل	١٢٥٢	الكابوس
١٢٧٩	كرة الكوكب	١٢٩٥	الكامل
١٢٩٩	الكرم	١٢٩٩	الكاملية
١٢٩٧	كريم الطرفين	—	—	—
—	—	—	١٢٥٣	الكباتص
١٢٤٣	الكسب	١٢٣٧	الكبر
١٢٤٩	الكسر	١٢٣٧	الكجري
١٢٥٣	الكسوف	١٢٥٧	الكيل
—	—	—	١٢٣٧	الكبير
١٢٥٤	الكشف	—	—	—
—	—	—	١٢٣٢	الكتاب
١٢٣٥	الكعبة	١٢٣٢	الكعبة

١٢٨٥	الكوكب	١٢٨٥	الكهنية
١٢٨٤	كوكب الصبح	—	—	—
١٢٧٣	الكون	١٢٨٠	الكفو
—	—	—	١٢٥٢	الكفارة
١٢٥٥	الكيف	١٢٥٧	الكفالة
١٢٩٩	الكيل	١٢٥٣	الكف
—	—	—	١٢٥١	الكفر
—	—	—	١٢٥٢	الكفور
٥٠٧	اللائنة	—	—	—
١٣٠٢	اللاحق	١٢٥٨	الكل
١٣٠٥	اللام	١٢٩٨	الكلام
١٣١٢	اللاهوت	١٢٥٣	الكلف
—	—	—	١٢٩٧	الكلمة
١٢٨٨	اللب	١٢٥٨	الكلي
١٢٩٥	اللبس	١٢٩٣	الكليات الخمس
—	—	—	١٢٩٣	الكلية
١٣٠٨	اللمح	—	—	—
—	—	—	١٢٧٢	الكم
١٢٩٣	اللمدة	١٢٩٩	الكماد
١٢٩٨	اللمذع	١٢٩٣	الكمال
—	—	—	—	—	—
١٢٩٠	اللمزوجة	١٢٨٢	الكناية
١٣٠٣	اللمزوم	١٢٩٩	الكنود
—	—	—	١٢٨١	الكنه
١٣٠٨	المسان	١٢٨٢	الكنية
—	—	—	—	—	—

١٢٩٨	اللمع	١٣٥٥	اللمعة
	—		١٢٩٩	اللمع
١٣٥٢	اللواحق	١٣٥٥	اللطيفة
١٣٥٧	لوازم صفتي		—	
١٣٥٧	لوازم لفظي	١٢٨٨	اللغابي
١٣٥٧	لوازم معنوي	١٣٥٩	اللغمان
١٢٩٩	الموامع	١٢٨٨	اللعب
١٢٩١	اللوح المحفوظ	١٣٥٩	اللجنة
١٣٥٩	اللون		—	
	—		١٣١١	اللغة
١٣٥٤	الليل	١٢٩٥	اللغز
١٣٥٤	لبللة القدر	١٣١٥	اللغو
١٣١٥	اللين		—	
	—		١٢٩٩	اللفظ
	باب الميم		١٢٩٨	اللفظي
١٣٥٩	الماء	١٣٥١	اللف والذشر
١٣٥٥	المائل	١٣٥٢	اللفيف
١٣٢٧	المادة		—	
١٣٥٧	الماضي	١٣١١	اللفاء
١٣٥١	المال	١٢٨٨	اللقب
١٣٣٥	ماتعة الجمع	١٢٩٩	اللقطة
١٣١٣	الماهية	١٣١١	اللقوة
١٣١٩	ماهية الحقائق	١٣١١	اللقبي
	—		١٢٩٩	اللقيط
١٤٩	مبادلة الراسدين		—	
١٥٩	المبادي	١٢٩٥	اللمس

.....	المتراكب	١٠٩	المبادئ العالية
.....	المترادف	١٠٧	المبادئ النهائية
١٩٩	المتروك	١٠٩	المباراة
١٩٨	المنقح	١٢٠	المباشرة
٧٩٧	المتشابه	١٢٠	المبالغة
٨٣٨	المتصرف	١٥٧	المباين
٨٣٨	المتصرفة	١٥٩	المباينة
١٥٢٥	المتصل	١٣٤	المبتدع
١٥١٨	المتعدلات	١٠٩	المبدأ
١٥٨٥	المتعددية	١٠٩	المبدأ الذاتي
١٢٣٣	المتعة	١٠٩	المبدأ الطبيعي
١٥٠٣	المتفق	١٠٩	المبدأ الفياض
١٥٠٣	المتفق عليه	١٥٣	المبطلون
١٢١٥	المتقادم	١٩٥	المبني
١٢٩٥	المتقارب	١٥٢	المجهوم
١٢٥٧	المتكاسلية
١٣١١	المتلاقي	١٣١٢	المتولى
١٣١٥	المتلون	١٩٧	المتابعة
١٣٥٢	المتمكن	١٣٣٤	المتاع
١٧٥	المتمم	١٩٧	المتبوع
٢٥٧٥	المتممان	٣٢٧	المتصرف
١٣٥٢	المتن	٣٣٩	المتحقق بالحق
١٣٧٣	المتواتر	٣٣٩	المتحقق بالحق والخلق
٢٥١٩	المتوازن	٣٥٥	المتحيز
٢٥٧٩	المتوسط	١٥٥٣	المتخيلة
٢٥٤٩	المتوسط في الذبحة	٢٥٨٤	المتدارك

٢٣٠	المجاهنة	١٣٧٣	المقهور
٢٠٨	المجاز	١٣٧١	المقولات
١٩٨	المجاهدة	—	—	—
٢٥٥	المجاهلية	١٣٤٠	المثال
١٩١	المجتبى	١٨٠	المثاني
١٩٣	المجدد	١٧٢	المثبت
٢٨٩	المجذوب	١٧٤	المنقال
٢٩٧	المجربى	١٣٤٠	الممثل
٢٩٧	المجربى	١٣٤٢	الممثل
٢٩٧	مجربى الشمس	١٧٣	المثلث
١٩٥	المجرد	١٣٤٣	المثلي
٢٩١	المجسم	١٧٨	المثمن
٢٩١	المجسمية	١٨٠	المنثوي
٢٤١	المجفف	—	—	—
٢٣٧	مجمع الاقوال	٢٤٢	المجادل
٢٣٧ و ١١٨	..	مجمع البحرين	٢٤٢	المجادلة
٢٣٧	مجمع البطنيين	٢٩٨	مجاراة الخصم
٢٣٧	مجمع النور	٢٠٨	المجاز
٢٥٠	المجمل	٢١٨	المجاز بالزيادة
٢٣٧	المجموع	٢١٨	المجاز بالنقصان
—	—	—	٢١٧	..	المجاز بالزيادة وبالنقصان
١٣٣٠	المجوس	٢١٠	المجاز العقلي
٢٥٤	المجهول	٢١٤	المجاز اللغوي
٢٥٥	مجهول النصب	٢١٧	المجاز المشهور
٢٥٥	المجهولية	١٩٤	المجاسة
—	—	—	٢٩٨	المجالي

٣٨١	المحكومية	٣٩٤	المحاسبة
٣٨٥	..	المحكوم عليه ربه وفقيه	٢٨٣	المحاذنة
٣٥٢	المحمل	٣٩٤	المحاذاة
٣٥٣	المحمل	٢٩٩	المهاضرة
٢٩٧	المحمر	١٣٣٩	المحاق
٢٩٧	المحمرة	٢٧٥	المحبة
٣٥٩	المحمول	٢٧٤	المحبوب
٣٥٨	المحمولات	٣٥٨	المحتمل
١٣٥٢	المحنة	٣٥٨	محتمل الضدين
١٣٥٤	المحو	٣٥٨	محتمل المحلين
٢٩٧	المحور	٢٨٢	المحدث
٣١٥	المحيط	٢٨٢	المحدث
	—		٢٨٣	المحدث
٣٤٣	المخلف	٢٨٧	محدد الجهات
٣٥٤	المختم	٢٨٧	المحدد
٣١٤	المخدر	٣١٨	المحدوف
٣٥٨	المخرج	٣٢٧	المحرف
٣٣٣	المخروط	٣٩٩	المحرم
٣٥٧	المخشن	٣٥٩	المحموس
٣٢٧	المخصوص	٢٩٥	المحضر
٣٢٧	المخصوصة	٢٩٩	المحظور
٣٥٩	المخضرم	٣١١	المحفوظ
٣٣٩	المخلع	١٣٣٩	المحقق
٣٢٢	المخمس	٢٩٩	المحقر
٣٢٢	..	مخمسة الخمسة المسترقة	٢٤٩	المحكك
٣٥٤	المخيلات	٣٨٥	المحكم

٥٣٣	المراقبة	—		
٥٥٨	مراكز بحران	١٣٢٥	المهتد
٥٨٢	المراهق	١٤٧٨	المدار
١٣٢٨	المرقة	١٤٩١	المدبج
٥٢٩	المرتبة الاحدية	١٤٩٥	المدبر
٥٢٩	المرتبة الالهية	١٤٩٥	المدبرج
٥٢٩	مرتبة الانسان الكامل	١٣٢٧	المددة
٥٨٣	المرتجل	١٣٢٣	المدح
٥٥١	الموتد	١٤٨٥	المدخل
٥٢٥	المرجدة	١٣٢٩	المدن
٥٩٥	المرخي	١٤٩٣	المدنرج
٥٧٨	المردف	١٤٩٤	المدنرج
٥٨٥	المرسل	١٤٨٤	المدرك
١٣٣١	المرض	١٤٩٢	المدلول
١٣٣٤	المرض البحراني	١٤٧٨	المدور
١٣٣٤	المرض الجرثي	١٣٢٧	المديد
١٣٣٣	المرض الخاص	١٤٧٧	المدير
١٣٣٤	المرض الطاري	—		
١٣٣٣	المرض العام	٥١٣	المدكر
١٣٣٤	المرض العصلي	٥١١	المذهب الكلامي
١٣٣٤	المرض القصري	١٣٥٧	المندي
١٣٣٤	المرض الكاهني	—		
١٣٣٤	المرض المتعدي	٩٠٩	مرآة الكون
١٣٣٤	المرض المتغير	٥٣٨	المرايحة
١٣٣٤	المرض المتوارث	٥٩٨	المراجعة
١٣٣٤	المرض المصلم	٩٠٧	مراعاة النظير

٧٢٧	المصاراة	١٣٣٤	المرض المؤمن
٧٨٤	المصارقة	١٣٣٣	المرض المهياج
٧٩٨	المصارمة	٥٣٧	المركب
٧٢٨	المساوي	٥٥٧	المركز
٧٧٩	المصبع	٥٥٩	المريد
٧٧٧	المسبورق	١٣٣١	المريض
١٨٢	المستثنى	—		
١٨٢	المستثنى منه	٧١٩	المزبنة
٢٧٤	المستحب	١٣١٨	المزاج
٤٨٤	المستدركة	٧١٩	المزارة
٥٤٨	..	المستريح من العباد	٧٠٩	المزوجة
٧١٣	المستزاد	٧١٩	المزداية
٩٢٩	المستطدل	٧٠٩	المزدوج
١٠٧٨	المستعلية	٧١٧	المزلق
١١٢٨	المستفيض	٧١٩	المزورة
١٤١٤	المستنبط	٧١٣	المزيد
٧٤٧	المستند	—		
٧٤٧	مستند المعرفة	٧٨٨	المسئلة
٧٤٨	المستور	٧٨٨	المسئلة الغامضة
٧٣٩	المسجد	٧٨٨	المسائل
٧٧٣	المسج	١٣٢٤	المساحة
١٣٢٣	المسح	٧٢٥	المساقاة
١٣٢٤	المسخ	٧٩٨	المسام
٧٥٣	المسخرة	٧٣٩	المساحة
٧٧٤	المصدس	٧٥٨	المصامرة
٧٧٥	المصدود	٧٥٨	المصامير

٧٣٥	المشيئة	٩٨٤	..	المصروفة
٧٤١	المشيد	٩٣٨	المسطح
	—		٩٩٧	مصقط بالحجر
٨٢٨	المصادرة	٧٠٢	المسكين
٨١٩	المصافحة والتصافح	٩٩٩	المسلمات
٨٣٧	المصحف	٩٩٧	المصط
٨٢٥	المصدر	٩٩٧	المصط المختصر
١٣٢٨	المصر	٧٠٣	المسن
٨٣٣	المصرع	٩٩٩	المصند
٨٣٤	المصرع	١٣٢٤	المصوحات
٨٢٨	المصغر		—	
٨٢١	المصلحة	٨٠٩	المشاهدة
٨١١	المصمت	٧٨٩	المشاكل
٨٣٤	المصنوع	٧٨٥	المشاكلة
٨١٣	المصوتة	٧٤٠	المشاهدة
	—		٨٠٥	المشبهة
٨٧٣	المضاربة	٨٩١	المشتبه
٨٨٩	المضارع	٧٨٠	المشترك
٨٨٨	المضاعف	٧٨٨	المشتهة
٨٩١	المضاف	٧٤٢	المنجر
٨٩٩	المضاهاة	٧٤٢	المشجر المطير
٨٧٤	المضطرب	٧٥٧	المشروطة
٨٩٥	مضمون الجملة	٧٨٩	المشكل
٨٩٥	مضمون اللغتين	٧٨٠	المشكوك
	—		٧٤٨	المشهور
٩١٩	المطابق	٧٤٨	المشهورات

١٠٥٧٣	المعتدل	٩١٨	المطابقة
١٠٥٧٣	المعتدل	٩٠٤	المطابق
١٠٥٧١	المعتدل	٩١٥	المطابقة
١٠٥٧	المعتدل	٩٢٣	المطابق
١٠١٧	المعدولة	٨٩٩	المطرب
١٠٨١	المعرب	٩١٦	المطرب
٩١٤	المعرب	٩١٣	المطالع
٩١٥	المعرب	٩٢١	المطلق
٩٩٣	المعرفة	٩٠١	المطلوب
١٠٥٣	المعروف	—	—	المظهر
١٠٨١	المعصية	٩٣٢	المعصية
١٠٢٩	المعقل	—	—	المعاد
١٠٧٢	المعقل	٩٥٨	المعارضة
٩٥٩	المعقد	٩٩١	المعاقبة
٩٥٣	المعقود	٩٣٧	المعاقبة
١٠٣٥	المعقول	١٠٣٩	المعاقبة
١٠٧٨	المعلى	١٠١٣	المعاقبة
١٠٣٥	المعلل	١٠٨٥	المعاني
١٠٣٣	المعلول	٩٣٩	المعبدية
١٠٤٩	المعلوم	١٠١٨	المعتدل
١٠٤٨	المعلومية	١٠٢٥	المعتزلة
١٠٨٢	المعنى	١٠٣٥	المعتل
١٣٥١	المعنى الموشح	٩٧٥	..	المعجزة
١٥٣٢	المعنى المهندس	١٠٣٩	المعجم
٩٧٣	المعمارية	١٠٧١	المعجون
١٠٨٣	المعشوق	٩٥٢	المعد

١١٥٣	مفعول مالم يصم فاعله	١٠٧٣	المشتق
١١١٤	المفقود	١٠٧٣	المحونة
١١٢٨	المقروضة	٩٩٣	المعيار
١١٥٤	المفهوم	١٣٣٥	المعية
١١١٥	المفيد	١٠٧٥	المعين
<hr/>					
١٢٠٥	المقابلة	١٠٩٠	المطالبة
١٢٢٧	المقام	١٩٥	المخالطة
١١٩٨	المقايضة	١٣٣٠	المقص
١٢٠٤	المقبول	١٠٩٧	المفلاط
١٢٣٣	المقتدي	١٠٩٧	المفلق
١١٩٩	المقتضب	١٠٩١	المقعد
١٢٣٨	المقتضى	١٠٩١	مغيب الاعتدال
١٢٣٧	المقتضي	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدار	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدر			
<hr/>					
١٢١٥	المقدم	١١٣١	المفارق
١٢١٥	المقدمة	١١٣١	المفارقة
١١٧٥	المقترح	١١٢٨	المطارطة
١٢٢٩	المقرونة بالقرائن	١١٠٥	المفتح
١٢٠٠	المقطع	١١٠٤	المفتوح
١٢٠١	المقطع	١١٠٧	المفرد
١٢٠١	المقطع	١١٠٨	المفرد
١٢٠٠	المقطوع	١١٢٩	المفترق
١١٧٨	المقعد	١١٤٢	مفصول النتائج
١٢٠٩	المقل	١١٤٩	المفصول

١٢٩٩	الملاحظة	١١٨٩	المقنطرة
١٣٠٠	الملاسة	١٢١٠	المقول في جواب ما هو
١٢٩٩	الملاسة	١٢١١	المقولة
١٣٠٨	الملازمة	١٢٢٩	مقوم عدد
١٣٠٩	الملة	١٢٣٣	المقوي
١٢٩٩	الملح	١١٩٧	المقياس
١٣٠١	الملطف	١١٩٩	المقيص
١٣١٢	الملتوي	—		
١٣٣٩	الملك	١٢٤٧	المكبرة
١٣٣٧	الملك	١٢٤٣	المكانبة
١٣٣٨	الملكة	١٢٥٥	المكالفة
١٣٣٩	الملكوت	١٣٥٢ و ١٢٧٧	المكان
—	—		١٢٧٩	مكان الكوكب
١٣٣٠	المماس	١٢٤٧	المكبر
١٣٣٠	المماسمة	١٢٨٢	المكتفى
١٣٣٩	الممانعة	١٢٩٩	المكتومون
١٣٣٩	المتنح	١٢٤٩	المكرر
١٣٤٥	المتثل	١٢٩٩	المكرمية
١٣٥٩	الممكنة الخاصة	١٢٨١	المكروية
١٣٥٩	الممكنة العامة	١٢٤٤	المكعب
١٣٣٠	المملس	١٢٤٩	المكلب
١٣٥٧	المنمو	—		
—	—		١٣١٢	إملا
١٣٥٩	المن	١٣١٣	إملا الأعلى
١٣٨٢	المنابذة	١٣٢٤	إملاحة
١٣٩٩	المناسبة	١٢٩٣	إملاحدة

١٣٢٠	المنظوق	١٣٢٣	المئاسك
١٣٣٥	المنع	١٣١٥	المناط
٩٥٤	المنمقدة	١٣٩٢	المناظر
١٣٣٥	المنعى	١٣٩١	المناظرة
١٣٨١	المنفخ	١٣٢٢	المنافق
١١٠٧	المنفرد	١٣١١	المنافضة
١٣٣٨	المنفى	١٣٢٨	المنازلة
١١٧٥	المنقلب	١٣٧٤	المنبت للمحم
٢٤٠٩	المنقوص	١٣٨٤	المنتشرة
١٣١٥	المنقوط	١٣١٥	المنتفع
١٣٢٤	المنقول	١٣٣٩	منتهى الشارح
١٣٩٣	المذكر	٣٢٧	المنحرف
١٣١٧	المنوع	١٣٩١	المدرب
١٣٥٧	المنى	١٣٢٣	المنزل
			١٣٢٤	منزلة الحمل و الميزان
١٣١٧	الموات	٩٣٧	المنصرح
١٥٢٥	الموازاة	١٣٤٤	المنسوب
١٣٤٩	الموازبة	٧٣٣	المنشعب
١٥١٩	الموزنة	١٣١٧	المنشف
١٠٣	المواساة	١٣٨٤	المنشور
١٥٠١	المواقفة	٨٣٩	المنصرف
١٥٠٢	الموافق المركز	١٣١٨	المنصف
١٥٢٨	الموالة	١٣٨٥	المنصورة
١٣٧٠	الموايد الثلاثة	١٣٢٠	المنطق
٧٥	الموانسة	١٣٢١	المنطق
١٣١٦	الموت	١٣٢٠	المنطقة

١٥٢٢	...	المهموز	٨٠	...	المؤتلف والمختلف
١٥٢٨	...	الموجوب	١٣٣٨	...	الموجوب
١٥٢٨	...	الموجبة	١٣٣٨	...	الموجبة
١٥٥٠	...	موزون الطبع	١٥١٩	...	موزون الطبع
١٣٣٩	...	الموسخ	١٣٥٢	...	الموسخ
١٣٣٩	...	الموشى	١٥٢٥	...	الموشى
١٥٥٠	...	الموصل	١٥١٠	...	الموصل
	...	الموصول	١٥٠٥	...	الموصول
باب النون					
١٣٧٣	...	موصول النتائج	١٥٠٥	...	موصول النتائج
١٣٩٥	...	الموضع	١٣٨٨	...	الموضع
١٣٨٣	...	الموضوع	١٣٨٧	...	الموضوع
١٣٩٩	...	موضوع العلم	١٣٨٨	...	موضوع العلم
١٣٩٩	...	الموفور	١٣٧٣	...	الموفور
١٣١٨	...	الموقت	١٣٥٠	...	الموقت
١٣٥٩	...	الموقوف	١٥٠٠	...	الموقوف
١٣٥٣	...	مواى العتامة	١٥٢٨	...	مواى العتامة
١٣٣٣	...	مواى الموالاة	١٥٢٨	...	مواى الموالاة
	...	المولد	١٣٧١	...	المولد
	...	المونث	٥٤	...	المونث
١٣٧٣	...	المونن	٩٨	...	المونن
١٣٥٨	...				
	...	المهر	١٣٢٨	...	المهر
١٣٧٥	...	المهاياة	١٥٣١	...	المهاياة
	...	المهتوت	١٥٣١	...	المهتوت
١٣٨٢	...	المهمل	١٥٣٥	...	المهمل
١٣٩١	...	المهملة	١٥٣٥	...	المهملة

		١٣٨١	الخطبات
١٣٥٥	١٣٩٩	المبهم
١٣٧٢	١٤٠٥	الغزل
١٣٨٥	١٣٢٨	المجموع
١٣٧٢		—	
١٣٨٥	١٣٨٣	المعبر
١٣٨٥	١٣٣١	الفحو
١٣١٧		—	
١٣٧٩	١٣٨١	الذ
	—	١٣٣٩	الغزو
١٣١٨	١٣٩١	الغذب
١٣١٨		—	
١٣٢٥	١٣٨٣	الغذر
	—		—	
١٣٩١	١٣١٥	الغزاع اللفظي و المعنوي
١٣٢٩	١٣٣٥	الغزاهة
١٣٨٥	١٣٢٣	الغزلية
١٣٩١	١٣٢٣	الغزول
١٣٢٨		—	
١٣٢٩	١٣٩١	الغسبية
١٣٩١	١٣٧٧	الغسغ
١٣٩١	١٣٥٩	الغصبي
	—	١٣٣٩	الغصيان
١٣٧٣	١٣٢٨	الغصيم
١٣٢٥		—	
	—	١٣٨٣	الغصير

١٣٧٣	الذئبة	١٣٨٢	النفاق
١٣٩٣	الذكرة	١٣٠٣	النفاخ
—	—	—	١٣٨١	النفيحة
١٣٢٨	الذمالة	١٣٠٣	النقص
١٣٣٢	الذمو	١٣٩٩	النفس
—	—	—	١٣٠٣	نفس الامر
١٣٢٨	الذوال	١٣٠٣	نفس الانتصاب
١٣٩١	النوء	١٣٢٢	النقعة
١٣٧٣	النوبة	١٣٢٥	النفل
١٣٩٣	النور	١٣٣٧	النقى
١٣١٥	النوع	١٣٠٣	النقيس
١٣٣٠	الغوم	—	—	—
١٣٣٠	الغوم المتململ	١٣٧٢	النقاب
—	—	—	١٣٧٣	النقباء
١٣٩٩	النهار	١٣٠٣	النقرس
١٣٣٩	النهاية	١٣٠٩	النقص
١٣٩٥	النهر	١٣١٠	النقص
١٣٢٣	النهك	١٣١٣	النقطة
١٣٣٨	النهى	١٣٢٩	النقل
—	—	—	١٣٢٩	نقل النور
١٣٣٩	الذبة	١٣٣٨	نقى الخد
—	—	—	١٣١١	النقيض
باب الواو		—	—	—	—
١٣٩٧	الواحدية	١٣٧٩	النكاح
١٥٢٣	الوادي	١٣٧٧	نكاح المتعة
١٣٧٥	الوارد	١٣٧٧	نكاح الموقت

١٣٤١	الوجودي	١٣٧٨	الواحدة
١٣٤٢	الوجودية	١٣٧٨	الواحدة العددية
١٥٢١	الوجه	١٥٠٤	الواحدة
١٥٢١	وجه التشبيه	١٣٧٣	الواحد
١٥٢١	وجه الكواكب	١٥٢٤	الواحد
	—		١٣٨٨	الواقع
١٣٤٤	الوحدة	١٣٨٨	الواقعة
١٣٧٥	الوحشي	١٥٠٠	الواقف
١٣٧٥	وحشي السير	١٥٠٠	الواقفية
١٥٢٣	الوحي		—	
	—		١٣٤٠	الوان
١٣٧٠	الود		—	
١٥٢٣	الودي	١٣٥٢	الوند
١٣٧٩	الودعة	١٣٧١	الوتر
	—			—	
١٣٥٠	الوردينج	١٥١٤	الورث
١٣٧٠	الورع	١٥١٤	الورثي
١٥٠١	الورماء	١٥١٤	الورثية
١٥١٣	الورم		—	
	—		١٣٥٥	الوجادة
١٥١٤	الوزن	١٣٥٤	الوجد
١٥١٨	الوزني	١٣٥٥	الوجدان
	—		١٣٧٩	الوجه
١٣٧٥	الوسط	١٣٧٩	وجه المفاصل
١٣٧٥	الوسواس	١٣٤١	الوجه
	—		١٣٥٤	الوجه

١٥٢٧	الولد	١٥٠٩	الوصال
١٣٧٥	الولد	١٣٨٩	الوصف
١٣٨٨	الولع	١٣٩٩	وصف الموضوع
١٥٢٨	الولي	١٥٠٣	الوصل
	—		١٥٢٥	الوصية
١٥١٣	الوهم		—	
١٥٢٣	الوهمي	١٣٨٢	الوضع
			١٣٤٠	الوضوء
			١٣٨٨	الوضيعة
	باب الهاء			—	
١٥٣٧	الهاضم		—	
١٥٣٧	الهاضمة	١٥١٩	الوطن
١٥٣٣	الهاضي		—	
	—		١٥٢٩	الوعاء
١٥٣٨	الهباء		—	
١٣٥٩	الهيئة	١٥٢٩	الوفاء
١٥٣٢	الهبوط	١٥٠١	الوقف
	—			—	
١٥٣٢	التهتك	١٥١١	الوقائع
١٥٣٤	الهتم	١٣٨٩	الوقت
	—		٣٥٠	الوقنية
			١٣٧٥	الوقص
			١٣٩٧	الوقف
				—	
			١٥١١	الوكالة
				—	
			١٥٢٧	الولد

١٥٣٣	الهولندي	الهولندي
			١٥٣٣
			١٥٣١
			١٥٣٣
١٥٣٣	الياقوت	الهولندي
١٥٣٣	الديبوسة	١٥٣٢
			١٥٣٤
١٥٣٤	اليتم	١٥٣٧
١٥٥٥	اليدان	١٥٣٣
			١٥٣٢
١٥٣٤	اليرقان	١٥٣٤
			١٥٣٤
١١٣	اليزيدية	الهولندي
١٥٣٧	اليقطين	١٥٣٧
١٥٣٧	اليقينيات	الهولندي
			١٥٣٢
١٥٣٨	اليمين	١٥٣٣
١٥٣٤	اليوم	١٥٣٥
١٥٣٤	اليوم بليته	١٥٣١
١٥٣٤	اليومية		

١٥٥٥	ترک و تازہ	١٥٥٣	بشدشد
١٥٥٥	ترکیب بند	١٥٥٣	بغاگوش
١٥٥٥	تشری	١٥٥٣	بغدگی
١٥٥٥	تشرین الآخر	١٥٥٣	بنطاسیا
١٥٥٥	تشرین الاول	١٥٥٣	بوسه
١٥٥٥	تمز	١٥٥٣	بهت
١٥٥٥	تموز	١٥٥٣	بهمنماه
١٥٥٥	توانائی	١٥٥٤	بیداری
١٥٥٥	توت	١٥٥٤	بیشنچ آی
١٥٥٥	نوبکری	١٥٥٤	دیگانگی
١٥٥٥	تبرماه	١٥٥٤	بیهوشی
باب الجیم العربیة			باب الباء العجمیة		
١٥٥٥	جام	١٥٥٤	پارساتی
١٥٥٥	جانان	١٥٥٤	پاک بازی
١٥٥٥	جان امرا	١٥٥٤	پیاله
١٥٥٥	جغشباط آی	١٥٥٤	پیام
١٥٥٥	جفا	١٥٥٤	پیتر
١٥٥٥	جنگ	١٥٥٤	پیتر خرابات
١٥٥٤	جور	١٥٥٤	پیمانه
باب الجیم العجمیة			باب التاء المثناة الفوقیة		
١٥٥٤	چاغ	١٥٥٤	تاراج
١٥٥٤	چشم	١٥٥٤	تر
١٥٥٤	چلیپا	١٥٥٥	ترانه
١٥٥٤	چوکان	١٥٥٥	توسا

باب الحاء المهملة

حریزان

باب الخاء المعجمة

خرداده

خشم

خط حیداء

خم

خمار

خمنازه

خواب

خواجه

باب الدال المهملة

داف

دردونه آی

دمت

دلدار

دل کشای

درستی

دهان کوچک

هیده

هیر

دیوانگی

باب الراء المهملة

رند ۱۵۵۷

روز ۱۵۵۷

روبی ۱۵۵۷

باب الزاء المعجمة

زر ۱۵۵۷

زلف ۱۵۵۷

زنار ۱۵۵۸

زنخدان ۱۵۵۸

زندگی ۱۵۵۸

زهده ۱۵۵۸

باب السين المهملة

سافر ۱۵۵۸

سفن ۱۵۵۸

سرور ۱۵۵۸

سروری ۱۵۵۸

سکبمنج آی ۱۵۵۸

سلطان ۱۵۵۸

سید زنج ۱۵۵۸

سیم ۱۵۵۸

سیمیا ۱۵۵۸

سیون ۱۵۵۸

١٥٤٠ فمانوث

١٥٤٠ فدك

باب القاف

١٥٤١ قامت مراي

١٥٤٠ فانون

١٥٤٠ قائدرو قلاش

١٥٤٠ قلندريات

باب الكاف العربية

١٥٤١ كامريجة

١٥٤١ كابون الاول

١٥٤١ كباب

١٥٤١ كرشمة

١٥٤١ كسليو

١٥٤١ كلبه احزان

١٥٤١ كلبها

١٥٤١ كنار

١٥٤١ كيميا

١٥٤١ كيهرک

باب الكاف العجمية

١٥٤١ گهر

١٥٤١ گرمي

١٥٤١ گوهر معاني

١٥٤٢ گيسوى

باب الشين المعجمة

١٥٥٩ شاينگان

١٥٥٩ شب

١٥٥٩ شباط

١٥٥٩ شراب خام

١٥٥٩ شغط

١٥٥٩ شوي

١٥٥٩ شهرور

١٥٥٩ شيدا

١٥٥٩ شيرة

باب الطاء المهملة

١٥٥٩ طوى

١٥٥٩ طونمنج آب

١٥٥٩ طبييت

باب الغين المعجمة

١٥٤٠ غمزة

١٥٤٠ فمكة

١٥٤٠ فمكار

باب الفاء

١٥٤٠ فاون

١٥٤٠ فوولين ماء

١٥٤٠ فلسفه

١٥٩٣	ناله
١٥٩٣	ناني
١٥٩٣	نبيرة اول ودوم و سوم
١٥٩٣	نوروز
١٥٩٣	نيسان
١٥٩٣	نيسن

باب الهاء

١٥٩٣	هثور
------	---------	------

باب الياء المثناة التحتية

١٥٩٤	يار
١٥٩٤	يتنج آي

تم فهرست مجموع اللغات الواقعة في الكتاب
بتوفيق الملك الوهاب الميسر للمصعب .

في تاريخ ٩ شهر رجب سنة ١٢٧٨

الهجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر

جنوري سنة ١٨٩٢

العيسوية

١٥٩٢	باب اللام	لب
------	---------	-----------	----

١٥٩٢	باب الميم	ماخير
------	---------	-----------	-------

١٥٩٢	ماسوري
------	---------	--------

١٥٩٢	ماده روي
------	---------	----------

١٥٩٢	ماهي
------	---------	------

١٥٩٢	مرحشوان
------	---------	---------

١٥٩٢	مردان ماه
------	---------	-----------

١٥٩٢	مزة
------	---------	-----

١٥٩٢	مست
------	---------	-----

١٥٩٢	مستى
------	---------	------

١٥٩٢	مصرى
------	---------	------

١٥٩٢	موي
------	---------	-----

١٥٩٣	مهر
------	---------	-----

١٥٩٣	مهربان
------	---------	--------

١٥٩٣	مهره گلگون
------	---------	------------

١٥٩٣	مى
------	---------	----

١٥٩٣	ميدان
------	---------	-------

١٥٩٣	ميان ديهى
------	---------	-----------

١٥٩٣	ميدان
------	---------	-------

١٥٩٣	ميدان
------	---------	-------

١٥٩٣	باب النون	غاز
------	---------	-----------	-----

١٥٩٣	غاز
------	---------	-----

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصه بروايح الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلوة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة والمرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق و اشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا و الى انغماسه دليلا فطريق علمه إما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية و نحوه في علم التصوف و لم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس و غيرها و قد كان يختلف في مدرسي آوان التحصيل ان أولف كتابا و افيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا و تطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي و والدي شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبيعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب و نحوه فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى علي فاقتبست منها المصطلحات آوان المطالعة و سطرتها على حدة على حدة في كل باب باب يابق بها على ترتيب حروف التهججي كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جعلته موسوما و ملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ

العربية. ومن ثم لا نقاط العجمية ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث أنا إذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحويين لكذا مثلاً وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز والاختصار والتسهيل على النظار ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلم * المقدمة * في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها العلوم المدونة. وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها. اعلم. ان العلماء اختلفوا فقيل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل وقيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما واليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى. وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقد يطلق على الملكة الحاملة منها وايضا مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني ويمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما تدوين الملكة فمما يبابه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول وحواشيه. وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الا طول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليدا الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاملة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة لادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور وفي كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى وقال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الامور والقواعد وادراكها و الملكة الحاملة على سواء وكذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضرها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يعد

عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن ميروريتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبالأجملة فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الأئمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك واما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه * التقسيم * اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع وقال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية * الاول * العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عمالية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي و علم الخياطة كلها داخله في العملي لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا توصيحه ان العملي والنظري يستعملان لمعان احدهما في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملي بالمعنى الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناول العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هو لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخل في العملي بهذا المعنى واما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاوله العمل او لا فالعملي بالمعنى الاول نفس الصناعة وبالمعنى الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاوله ثمه بخلافها ههنا * الثاني * العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية والاولى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل

المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية ولا يحتاج في عرضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده والتسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين واحد ان التقسيمان متلازمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل وما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى آلي الى معنى العملي وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري وغير الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها وان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا يناه في كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المذا في له قصد الترتب والحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواضح لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها وفي العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه * الثالث * الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوم جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبيعى والتي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر * اجزاء العلوم * قالوا كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلاثة الموضوع و المسائل و المبادئ وهذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادئ من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل

مختلطة

التي هي المقصودة في العلم . أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالات معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكررة وضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسما ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وهذا امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالامانة و للعلوم بالتبعية والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فانفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عموما الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه اعم او المساوي فان له اختصاصا بالشئ من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد او العدم والملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا لانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع و الشاملة مع مقابلتها لانواعه و اللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية و الشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك الاعراض وهذه العوارض في الحقيقة قيود لاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع او لانواعه او لاعراضه الذاتية ولانواعها او لاعراض انواعها وبهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوتها بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبيعى عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعى ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي او غير آلي وهي من عوارض الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها ولاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا

او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبيعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبكوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كالحق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحق التمييز له لكونه جسما او المساوي كالحق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساراة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع و غيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعدادها المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظرا ان قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي عن اللون مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة و هو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصرنوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالتين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والخاص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور علمي قسمي..

أحدهما ما هو عارض له و ليس عارضا لغيره الا بتوسطه و هو العرض الاول و ثانيهما ما هو عارض لشيء آخر و له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضا له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبالغا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يقتضى في الخارج بمطلق المساواة سواء كانت في الصدق او في الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اول * و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الاول هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولى للجسم التعليمي مع ان ثبوته بواسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اول و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاول اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق * فائدة * قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظرا ما أولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه و لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء و ذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخد في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخد في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة والموضوع معلوم يبين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدا ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف • فائدة • قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان أحدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الوجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقوله موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثاني ايضا قييدا للموضوع لا بيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار واما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى لا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح • واما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الغالب نظريات وقد تكون ضرورية فتور دنى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها كون النار محرقة فانه معلوم لانية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق وقال المحقق التفقار الى

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر
ثم للمسائل موضوعات ومحمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك
للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط
في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو
عرض ذاتي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد
يكون نوعا مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط
نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا
كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا
كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان وبالجمله فموضوعات المسائل هي موضوعات
العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون
خارجة عن موضوعاتها لا متنازع ان يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بيينة الثبوت للشيء
كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما مشد منها من المسائل
فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير
واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه واما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي
تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما
تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم
الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهيكلي والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود
اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات
فهي مقدمات اما بيينة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء
واحد متساوية واما غير بيينة بنفسها سواء كانت مبيينة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف
عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها في المبيينة
فيه والمبيينة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البيينة بنفسها اما مسئلة
فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسئلة في الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى
ان ستبين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان
نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة ونوقش في المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ
في قبول المتعلم بهما بحسن الظن واورد مثال المصادرة قول اقليدس انها وقع خط على خطين وكانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطئين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك ان المقدمة الواحدة قد تكون املا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوعية و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة و معرفة غايته اولا يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات و التصديقات و على هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي و المبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليباً و ان شئت تحقيق هذا فارجح الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاء ظاهر العبارة ان بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساراة ان ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و بالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله و هي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء و معرفة غايته خارجان عنه و لا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً انتهى . **الرؤس الثمانية** . قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره . و ثانيها المنفعة و هي ما يتشوقه الكل طبعا و هي الفائدة المعتدة بها ليتحمل المشقة في تحصيله و لا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و في شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

الفعل منه يسمى غرضا و علة غائية و ذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة و مصلحة سوى الغرض الباعث و الا فلا و بالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث • وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم و كان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله و يكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة العلامة و كان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد • ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليذكر قلب المتعلم اليه في قبول كلامه و الاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين و اما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال و من شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عما يجب و عن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة و عن رداءة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخير و تاخير ما يجب تقديمه • وخامسها انه من اي علم هو اي من اليقينيّات او الظنيّات من النظريات او العمليات من الشرعيّات او غيرها ليطالب المتعلم ماتليق به المسائل المطلوبة • وسادسها انه اية مرتبة هو اي بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدّم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه و يؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخير عنه • وسابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم و ابوابه ليطالب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا و كذا و هذا قسمة العلم و قسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة و بايين و خاتمة و هذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب • وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكميل من فوق الى اسفل اي من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع و النوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص و ثانيها التحليل وهو عكسه اي التكميل من اسفل الى فوق اي من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتكريب القياس و ذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب و اطلب جميع موضوعات كل واحد منهما و جميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفين او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات و المحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكنيز من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورده في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط وتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكنيز من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد بالحد المعروف مطلقا وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساره فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

أن تذكر في المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو أحق القياس وأما التحديد فشأنه أن يذكر في مباحث المعرفة كذا في شرح التهذيب وأعلم أنهم إنما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئاً آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه إليها وهذا أمر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وأعلم أنهم قد يذكرون وجه الحاجة إلى العلم ولا شك أنه ههنا بعينه بيان الغرض منه وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة أما بشرف موضوعها مثل الصياغة فإنها أشرف من الدباغة لأن موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما أشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد وأما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فإنها أشرف من صناعة الكفاية لأن غرض الطب إفادة الصحة و غرض الكفاية تنظيف المستراح وأما بشدة الحاجة إليها كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة إلى الطب إذ ما من واقعة في الكون إلا وهي مفتقرة إلى الفقه إذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فإنه يحتاج إليه بعض الناس في بعض الأوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقف وأما مرتبة علم الكلام أي شرفه فقد عرفت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها الخ *

العلوم العربية في شرح المفتاح أعلم أن علم العربية المسمى بعلم الأدب علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة و ينقسم على ما ضرحوا به إلى اثني عشر قسماً منها أصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع أما الأصول فالباحث فيها إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة أو من حيث صورها وهيأتها فعلم الصرف أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصاية والفرعية فعلم الاشتقاق وأما عن المركبات على الإطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الأصلية فعلم النحو وأما باعتبار إفادتها لمعان زائدة على أصل المعنى فعلم المعاني أو باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان وأما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض أو من حيث أو آخر إبياتها فعلم القافية و أما الفروع فالباحث فيها إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط أو يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء أو بالمنتثور فعلم انشاء النثر من الرسائل أو من الخطب أو لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ وأما البديع فقد جعلوه ذيلًا لعلمي البلاغة لا قسماً براسه وفي إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين الأكفافي السخاوي الأدب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادل الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتها على المعاني و منفعتها اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد و ايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

اول ادوات الكمال ولذلك من عربي عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية وتخصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحر و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القراءة وذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة و هو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخصوص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي و ما يعم المفرد و المركب فهو علم النحر و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم و هم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاهيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هؤلاء كحمير و همدان و خولان و الازد لمقاربتهم الحبشة و الزنج و طي و غسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة و فارس ثم اتى ذوو العقول السليمة و الازهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى *

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضا و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب و لا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحر و قوله ليست باعراب و لا بناء يخرج النحر * و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها و وزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته و سكونه في البناء فرجل و رجلا و رجل على بناء واحد و كذا جمل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء و سكونه * و انما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلى بكسر الحاء و ضم الباء فانه لم يات له نظير و انما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يكس على وزن فعل و آيس على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كرم مثلا على وزن فَعَل لا على وزن اَفْعَل او فاعل مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون و قولنا كل في موضعه لانه فحودهم

ليس على وزن قَمَطَر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو بَيْطَر مخالف لَشَرَيْف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فَعِيل و فَعِيلِيل و فَعِيلِيلِيل و يدخل في فَعِيلِيل رَحِيل و حَمِير وغير ذلك وفي فَعِيلِيل اكيلب وحمير ونحوها وفي فَعِيلِيل مَفِيلِيل و تَمِيلِيل ونحو ذلك ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيء وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصغر والمصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتهما فان اريد ان الماضي والمضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر ولو سلم فلم عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على ما مر من تفسير البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء وانما يدخل في احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهمزة والاعلال وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض وكذا بعض التقاء الساكنين وهو ما اذا كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال الابنية ثم الوقف والتقاء الساكنين في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرو عليها اى على الكلم من الهيآت والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فلاضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي والمضارع ونحوهما وبالجمله فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء والامالة ونحوهما مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء وكذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير او سكونه والا لخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن

الابنية في هذا العلم و يؤيد هذا ما مرفي تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئاتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحربل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بردي ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكّنات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكّنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شبيه ذو بناء كما مروا ضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف ان اصول چنديست که ازوي درين علم بحث کرده اند و اثبات احوالات بروي کرده اند و مراد باصول آن مسائل كليہ است که متفرع شود بر آن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليہ است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروي که در اصل مرموي و مرووي بود که اين مسئله كليہ مذکوره را موضوع عنواني کرده شد که اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است که آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده که متکلم آن مسئله را آنگ ملاحظه نموده است و ذکر موضوع عنواني کرده اثبات احوال بران اصل کرده شد از ان حيثيت که آن اصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع که مرمي و مروي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبني عليه مسائله کحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا او جزئيه كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدرى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحو ابوها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس كلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتأخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

لحروفها من اصاله و زيادة و حذف و صحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف و غير ذلك انتهى فالصرف و التصريف عند المتأخرين مترادفان و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو .

علم النحو و يسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب و هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقولته علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه و الفقه و غيرهما فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي و هو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات و احوال الاسماء الاعجمية و لو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخروج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب و قوله صحة و سقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح و ضرب غلامه زيدا فاسد و خرج به علم المعاني و البيان و البديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة و البلاغة و نحوها لا من حيث الصحة و السقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة و السقام و ما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ و تاخيرته و تذكيره الفعل و تانيته لا مثل الاحوال التي هي الحركات و السكنات و نحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط و من حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعدم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها و هذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام و العلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و موضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا و هو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا و قيل الكلمة و الكلام و فيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو و قيل هو المركب باسناد اصلي و فيه انه لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير الاسنادية و مباديه حدود ما تبنتني عليه مسائله كحد المبتدأ و الخبر و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان و الرفع اقوى الحركات و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزية كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزية كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يوجب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التأليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا فى الارشاد و حواشيه و غيرها • •

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فاعلم جنس. يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم ببناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر و اما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجليلي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير و اوضح لان علم الله تعالى و كذا علم جبرئيل ليس استدلاليا و كذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكله قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاملا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاملا لكل من عرف مسئلة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يوجب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التأخير و التعريف و التنكير و غير ذلك و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احتراز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة و بعضها مما يتاخر منها فان الاعلال و الادغام و نحوهما مما لا بد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترميع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متاخر عن

المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز والا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديم او تاخيرا يبحث عنه النحوي وربما يقتضي السجع وغيره وربما يقتضي ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلقت بعلوم آخرى المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلوقال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات وان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحاً في بادي الرأي وقدنبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربي مجرد اصطلاح والا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال ولهذا لم يضم فاعل المطابقة فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الداهيين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة واما على مذهب المتأخرين الداهيين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد وقد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكييب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالتوقف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره والتعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و ايضا التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجح الى المطول والاطول * علم البيان * وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق الغري وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال واعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ واما المجامع المفرد و امثاله فالبحت عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ وقد احتجز به عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني فى الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقتها لمقتضى الحال فان هذه كالاصل فى المقصودية و تلك فرع و تمة لها وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى فى طرق مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى طرق ثلاثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه و نسبة لكل منها دال يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلاثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تحقق الطرق الثلاثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقيق الاختلاف فى الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هين اذا الاختلاف فى الوضوح و الخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة ووضوحا و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لاحاجة اليه بقي ههنا شئى و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعروف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير هذه الخاصة خارجا عن و ظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فى الكلمات التي هي اجزاء المركب و المختلفة فى وضوح الدلالة فالطرق المختلفة فى الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله فى وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فى الدلالات العقلية و اما لان الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاجراء الطرق المختلفة بالعبارة و تكرر فى التعريف ذكر الخفاء و ان ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى الوضوح الاختلاف فى الخفاء و قوله عليه اى على المعنى الواحد و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى • علم البديع • و هو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ و المتلفظ به على ما فى الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني و البيان و اللغة و الصرف و النحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التناثر و مخالفة القياس و ضعف الناليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقولته بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتبديه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقله بعد متعلق بالمصدر و هو التحسين و للتبديه على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني و البيان و انها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة و انها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح و اما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لاقسما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول و حواشيه و موضوعة اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .

• بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين احدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا و الثاني تمييز الفصيح عن غيره و معرفة ان هذا الكلام فصيح و هذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف لو النحوا و يدرك بالحس و هواي ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم و للاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني و البيان و سموها علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحتز به عن الاول اى الخطأ في تادية علم المعاني و ما يحتز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .

• علم العروض وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان و التقطيع و القيد الاخير احتراز عن علم القافية و موضوعة اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .

• علم القافية و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية و القيد الاخير احتراز عن علم العروض و موضوعة اللفظ المركب من حيث ان له قافية .

• • العلوم الشرعية وتسمى العلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة وهي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا وسماه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر وفي جميع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات وفي شرح العقائد للتفتازاني العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام وبالحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها ويمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وباطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اي وضع يراد ان ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا ان ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم وفي اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ان المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب ان يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء في بطلانه والمتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولكن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى لاثبات بناء على تناول المخطي ولايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غير معين حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي ودفع الشبه الى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا البوتر واجب ان

قد دُونَ للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثروا جوه استدلالها و طرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تقتضى الاحاطة بكلمها و انما مبلغ من يعلمها هو التمهيد التام • و موضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد و كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحينية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فارادى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبية و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالخسر و عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا و فيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبينا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشيى و يمتاز الكلام عن الالهي باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالهي و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان الخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للوسل منزل للكتيب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كيان

على غير اساس وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين * ومن هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلالته يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقامد فهي كل حكم نظري لمعلوم * هو اى ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها والكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه * فهي اى تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لكلا يلزم الدور فلوجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وفعاله وما يتفرع عليها من مباحث الذبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتناؤها عليه وعلى هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف ومنها *

علم التفسير وهو علم يعرف به نزول الآيات وشئونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكياها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها عامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها وعددها وعيدها وامرها ونهيها وامثالها وغيرها وقال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الانفرادية والتركيبية ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك * قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة و قولنا ومدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ وهذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا واحكامها الا فرادية والتركيبية يشتمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع و قولنا ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة وما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئا ويصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره وهو المجاز و قولنا وتتمات ذلك هو

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابهى فى القرآن و نحو ذلك و قال الزركشى التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا فى الاتقان لموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومهم و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشرح لأمور ثلاثة أحدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة فى اللفظ الوجيز وربما عسرفهم مراده فقصده بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على و ضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيء او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك و اذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سوالهم النبي صلى الله عليه و سلم فى الأكثر كسوالهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينال يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتى الحكمة من يشاء و من يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال الاصمغاني شرفه من وجوه * احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة * و ثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعررة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى * و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى * فاذة * اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيء من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها وهي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجهل و علم الموهبة و هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرها التاويل و هو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقلا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء و قيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتمله و اما التاويل المخالف للآية و الشرح فمحظور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان يعنى الحسن و الحسين * فائدة و اما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسيره قال النسفي في عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن المحاد و قال التفنيزاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكيفية و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان * فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع * قلت اما الظهور و البطن ففي معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قسته على ظاهرها و قفت على معناها * و الثاني ما من آية الاعمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه * و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها * و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار ببلايا الاولين و باطنها وعظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعالهم * و الخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق * و معنى قوله و لكل حرف حداى منتهى فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب * و معنى قوله و لكل حد مطلع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطلع الاشراف على الوعد و الوعيد * قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعوا و المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقن به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

الفهم والاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع في الالتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .
ومنها علم القراءة وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرأ .

ومنها علم الاسناد ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة .

ومنها علم الحديث ويسمى بعلم الرواية والخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل على الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف وعلم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعيا او خاصة كذا في العيني شرح صحيح البخاري وزاد الكرماني واحواله . ثم في العيني وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومبادئه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومساائله هي الاشياء المقصودة منه وغاياته الفوز بسعادة الدارين . فائدة . لاهل الحديث مراتب اولها الطالب وهو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه ثم الحافظ وهو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري . وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه وعنى ما يحتاج اليه وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبدیع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى .

و منها علم أصول الفقه ويسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان أحدهما باعتبار الأضعة و ثانيهما باعتبار اللقب أى باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص و أما تعريفها باعتبار الأضعة فيحتاج إلى تعريف المضاف و هو الأصول و المضاف إليه و هو الفقه و الأضعة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الإضافي فالأصول هي الأدلة إذاً الأصل في الاصطلاح يطلق على الدليل أيضا و إذا أضيف إلى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيد المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتني عليه الشيء فإن الابتداء يشتمل الحسي و هو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران و العقلي كابتداء الحكم على دليله فلما أضيف الأصول إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتداء ههنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتني هو عليه و يستند إليه و لا معنى لمستند العلم و مبتدأه إلا دليله و أما الفقه فتعرف معناه و أما الأضعة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف إذا كان المضاف مشتقا أو ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث أنه مبنى له و مسند إليه ثم نقل إلى المعنى العرفي اللقبى الآتي ليتناول الترجيح و الاجتهاد أيضا و قيل لا ضرورة إلى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ثم النقل إلى المعنى اللقبى أى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحل على معناه اللغوي أى ما يبتني الفقه عليه و يستند إليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الأدلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو أصول الفقه و عنه بإضافة العلم إليه فيقال علم أصول الفقه أو يكون إطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف أى علم الأصول الفقه • لكن يحتاج إلى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و فى الأحكام هي أدلة الفقه و جهات دلالتها على الأحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الأصول و أما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل به إلى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه إذ هو المتبادر من الباء السببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة الألفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك إلى الفقه و كذا خرج علم الحساب إذا التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة إلى تعيين مقد المقربة لا إلى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق إذ لا يتوصل بقواعده إلى الفقه توصلًا قريبا مختصا به إذ نسبته إلى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام أن الأنسا

لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها . ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه . ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال . وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقابل ان يمنع كون قواعد ما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه . ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرهما فقد صرح بان المبحث عنهما اما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتihad . تنبيه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم بالمخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك ومي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى . وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام .

توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه . هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اتي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اجباها بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها • فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه • هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور • و اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية لاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح •

ومنها علم الفقه ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس ماله وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح • والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا للغة ولا اصطلاحا وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان الام لا تنتفع وعلى للضرر وفي التقييد بالآخرى احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية • فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة وكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين • وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني ويمكن ان يراد بماله وما عليها ما يجوز لها

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريرا وترك ما سوى الواجب يجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريرا مما يجب عليها فبقي فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريرا خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها . فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام . ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك . ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح . فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها . وان اريد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزداد قيد عملا . و ابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمي الكلام فقها اكبر وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين . قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهي الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا وماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه . فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والامطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع . و خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية لمسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا . و خرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية . والتقيد بالتفصيلية لخراج الاجمالية كالمقتضي والنافي فان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه . والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيه للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلك لتعارض الأدلة او لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا فى بيان العلوم المدونة و علم المعانى • ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات • وههنا اباحت تركنا مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح • وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمة وغير ذلك كالصحة والفساد • وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل • وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتأويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية وبالجمله تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا فى الخيالي وحواشيه ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض وغرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب فى الجنة وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية •

ومنها علم الفرائض وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا فى الخيالي •

ومنها علم السلوك وهو معرفة النفس ماله وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصوف ايضا • وفي مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال و علم المعاملة والاخلاص فى الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط فى علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه الا عالما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوي والبخاري والهداية وغير ذلك • و علم الحقائق ثمرة العلوم كلها و فايها فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع فى بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب و علم المعارف و علم الاسرار و يقال له علم الاشارة • وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر ما يند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن و علم رياضت و مكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بيا موزد و اين را علم حكمت گویند تا چون نفس سالك برواجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و بآداب خداى مودب گشت ممكن گردد مروريا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گویند • و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد که مرورا بشويد از هر چيزي که مرورا بيلايد تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکشفه و مشاهده رسد و اين را علم اشارت گویند انتهى و موضوعه اخلاق النفس از يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا في قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا و راس الاخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى • فائدة • در مجمع السلوك مي آرد اى عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند و ميان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دريافت و هر کس که نا اهل بود نيافت •

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات و كعلم المنطق و بعض انواع الحكمة • و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ •

علم المنطق و يسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج و البراهين • و كان ابو علي يسميه خدام العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخدام لها • و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها • و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه و هو المنطق • و هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر • فالقانون يجي بيانه في محله • و المعلومات تتناول الضرورية و النظرية • و المجهولات تتناول التصورية و التصديقية • و هذا اول ما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة • و المراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف و اما احترازاته فالعلم كالجنس و باقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لاتفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو و الهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بافظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها • فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلا • و كذلك الهندسة يتوصل

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعها . قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور . واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفادا من المنطق والمشعر على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتل هذا الفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتل امورا ولا يصير شيئا معينا منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه . و قولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق و قد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها . و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية . اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية . الموضوع . قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات التصورية والتصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالا قريبا اى بلا واسطة كالحد والرسم او ايصالا بعيدا ككونها كلية و جزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس والاستقراء والتمثيل او بعيدا ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضمنية لا توصل الى التصديق ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات ومحمولات ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريبا او بعيدا من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في نفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هيئاتها يعرض له الذاتية و باعتبار خروجه عنها العرضية و باعتبار كونه نفسا ماهياتها النوعية . وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادة وفصل باعتبار آخره وكذلك

ما عرض له العرضية اما خامسة او عرض عام باعتبارين مختلفين • واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجه مختلف عرض لذلك المركب الجدية والرسمية • ولا شك ان هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الازهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الازهان اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فهي اى المعقولات الثانية موضوع المنطق • ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل و اذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيئ كان ذلك الشيئ في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس • وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض • اعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشرف في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات • ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية • واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يومن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد • والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام • وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية • ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيده شرا وبالا لا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلوكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا اعمال الطاهرة والاقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم واما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة • ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو واما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصول الى التصور و يسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر في الموصول الى التصديق و يسمى حجة • والنظر في المعرف اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات • وكذلك النظر في الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان وقع ظنانهو الخطابة اويقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة • واما الشعور فلا يوقع تصديقا ولكن لانادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضا او بسطا عد في الموصل الى التصديق • وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض •

علم الحكمة له تعريفات فقل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية • ولفظ على متعلق بقوله باحث • والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اى اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب والسلب والكلية والجزئية في نفس الامر • وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر • ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ • وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راي الاكثرين القائلين بانها ليست داخلية في الحكمة • وقيل المراد بالاحوال المبادي فقط وهي التي تتوقف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي والمحمولات • وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي وان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان وبعض انواعه كالعقار وبعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل • ولا يردان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعتبر و وضع الواضع فلا بد من تقييده • ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع وليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد وبعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا • ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع • ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طرق البشر فلا يكون هو حكيمًا قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتفريد يفيد ان هذا القدر ضروري

لان الزائد على هذا القيد مضره . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة قال المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع وهذا لاينا في ما ذكرنا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء المشائيون والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكيم بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكيماً مشائياً و اشراقياً . ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة . قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع فالإيق ان لا تعد العلوم الشرعية منها . وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلية فيها . ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات والتعريف للحكماء . والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي وليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها و اوضاعها اللازمة لها . ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب على راي من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيماً ولا قائل به . قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث . ويجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راي من لا يثبت النفوس الناطقة لها . ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد . قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاطراف الناس العلم به او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة . فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكمل للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصويريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات واحوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول . ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصوري والتضديقي وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

أعلم أنهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم • ومن قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا • والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتد واختيارنا وقد لا يكون كذلك • والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية • وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العالية بحسب الوجود الاصلي اى الخارجي ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية • والبحث عن الوجود الذهني يبحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا • ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخع عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا • ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال • ومنهم من فسرهما بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا معتدا به • وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة القائمة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط • والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة • قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخع فمردى التعريفات الثلاثة واحد • والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا • ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية • الموضوع • موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق معنا والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا والموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي والا لم يجران يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز • فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالاحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا •

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين • التقسيم • الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا • فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية • والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية • وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا • وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه • ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها ولان وجه التسمية لا يلزم اطراده • وانما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر فى الاعمال لا من هذه الحيثية • قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخارة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنغمات • ويجاب باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق • وعدم دخولها فى السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العمالية • لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة فى القسم الثاني اى قولنا اولا • ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية • وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك و يسمى تدبير المنزل • وفي بعض الكتب وسمى علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية • وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك والوالد ومولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم والبدال المهمة لايضمها سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها • وفي بعض الكتب وسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك • وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان • واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية • ثم مبادي هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشرعية ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشرعية كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشرعية او لا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين • ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة • وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق والقياس الى الثاني تدبير المنزل والقياس الى الثالث السياسة المدنية • فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل • ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة • ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها • والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل الى الادراك والوجود الذهني الى المادة كالأله ويسمى بالآلهي اذ مسائلها منسوبة الى الآله وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهي الملائكة والى ايضا لتنزهه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ للنقصان الابق بهذا الاسم وبالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • وتوصيفها بطلال من الحصول من العلة الاولى وهي الآله وبالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل النادرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديتها وتاخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها فسمي بهما بالاعتبارين واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه وهو التعقل والرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم أولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم والتعليمي لتعليمهم به أولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

الخارجي والتعقل كالانسان ويسمى بالعلم الأدنى لدنائه وخساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين وبالعلم الاسفل وهروظاهرو بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة * والحصر في الاقسام الثلاثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة ومنهم من ربع القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالأله والعقول وما يقارنها لا على وجه الافتقار فسمي للعلم باحوال الاول أهيا وباحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسمي الحكمة العملية * ويمكن ان يجعل ما يقارن المادة لا على وجه الافتقار قسمين احدهما ما يقارنها وقد يفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها كمباحث الصورة * ولعلم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه * ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه ومتصرفه على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة * أعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلاثون * فأصول الألهي خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات الواجب وما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات * وفروعه قسمان الاول البحث عن كيفية الوحي وصيرورة المعقول محسوسا ومنه تعريف الالهييات ومنه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني * وأصول الرياضي اربعة الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن اجوال النغمات ويسمى بالموسيقى * وفروعه ستة الاول علم الجمع والتفريق الثاني علم الجبر والمقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جبر الانتقال الخامس علم الزيجات والتقاويم السادس علم الارغوة وهو اتخاذ الآلات الغريبة * وأصول الطبعي ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم باركان العالم وحركاتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم الثالث العلم بكون الاركان وفسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة كالكائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة * وفروعه سبعة الاوّل الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيرانجيات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض * وأصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبدية وشرح حكمة العين وغيرهما

أعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى •
 العلم الالهي هو علم باحوال ما لا يفتقر في الوجودين ابي الخارجي و الذهني الى المادة ويسمى
 ايضا بالعلم الاعلى و بالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة • و البحث فيه عن
 الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وامثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي
 استطرادي • وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي • وفي
 الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
 عن اشتراط المادة كالاته الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولى للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير
 والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيئا منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل
 الافتقار والوجوب وسوا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى
 بالفلسفة الاولى ومنه الالهي الذي هو فن من المفارقات • وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء و هو الموجود
 المطلق من حيث هو هو انتهى • و اصول الالهي و فروعه قد سبقت •

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع
 والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في
 وجودها لا في حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمي و بالعلم الاوسط و بالحكمة الوسطى كما مر •
 و اصوله اربعة على ما مر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل او منفصل • والمتصل اما
 متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة • والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا
 فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب • ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع
 علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عده
 صاحب الاشراف الحساب من الالهي فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما
 هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا او طبعيا • وايضا انه يبحث في الهيئة عن
 الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين • واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من
 حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك • وفيه ان العدد الماخوذ بهذه الهيئة
 لا ينفك في كلا الوجودين من المادة • ودفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والخشب ونحوهما
 على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة
 الى خصوص مادة واستعداد لا ينفع و الا لزم دخول الطبعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبعي
 و هو لا يفتقر الى مادة مخصصة • واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة
 التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصصة وفيه ما مر • ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم •

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعي و الثاني الرياضي . وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي . فائدة . قد اختلف قد ماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم . و الحق ان الحكم بحزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه . فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبعي وهو جوهر الرياضي موضوعه كم وهو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبعي في الغلب معطي الم و الرياضي الان و معطي الم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل . و الرياضي افضل من الطبعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطيف و الذواتم عن الامور المكدرة الجسمانية و ايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبعي بل الالهي و من اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبعي من جهة ما هو اشبه و احرى لا باليقين كذافي الصدرى . العلم الطبعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يقتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق . و موضوعه الجسم الطبعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبعي و هو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه . و اما العلوم التي تنفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب و علم البيطرة و علم الببيرة و علم الفراسة و علم تعبیر الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيميا و علم الفلاحة و ذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما . و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات . و الاجسام المركبة اما ما يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيميا او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اول الثاني البيطرة و الببيرة و ما يجري مجراها و الذي بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبیر الرؤيا . و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم .

علم الطب و هو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض . و موضوعه بدن الانسان و ما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

والافعال واحواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل والمشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه وما يبرز منه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة و علاج الامراض بحسب الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة •

علم البيطرة و الببيرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان و عني بالخيال دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء و جمال صورها و حسن ادواتها و عني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد و امساكه •

علم الفراسة و هو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته و مزاجه و توابعه و حاصله الاستدلال بالخلق الناطق على الخلق الباطن و يجي في الفراسة •

علم تعبیر الرؤيا و هو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيئلته القوة المتخيلة مثلا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها من اربعا و ربما طبقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاكتلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب الاشخاص و احوالهم • و منفعتهم البشرية بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا •

علم احكام النجوم و هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفائية و يجي في لفظ النجوم ايضا •

علم السحر و هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشيء خفية • و منفعت ان يعلم ليحذر لا يعمل و لا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السحر • علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم •

علم السيميا و هو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر و هو الاشهر و حاصله احداث مثلات خيالية لا وجود لها في الحس و قد يطلق على ايجاد تلك المثلات بصورها في الحس و تكون صوراً في جوهر الهواء و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله و يجي في الفن الثاني •

علم الكيمياء وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على انفلات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجبي في الفن الثاني *

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوة وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالسماد و الرماد و الحرة مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى *

علم العدد هو من اصول الرياضي و يسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان * نظري وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه وهو المسمى بارتماطيقى و تشتمل عليه المقالات الثلاث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعة العدد مطلقا * و عملي وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية * والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحاصل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين و كذا في سائر الاعمال * فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم * و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤول الى المجهولات العددية عند التامل * ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هو ائني تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هوائي وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة و ضرب المحاذاة * ثم النظري و العملي ههنا بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها * فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي * و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفه النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجي كما مر * و اعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة و اما غير محتاجة اليه و هو علم المقدمات و هي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او مما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا * و موضوعة العدد مطلقا كما هو المشهور * و التحقيق ان موضوعة العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادي منه الى بعض عوارضه المجهولة * و اما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب *

علم الهندسة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس . فقله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرًا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازة فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و حذفت الالف الثانية فصارت هندسة . و وجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها و اوضاع بعضها عند بعض ونسبها و خواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراج بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والنقطة والشكل . و اما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية وعلم المناظر وعلم المرايا المحرفة وعلم مراكز الاثقال وعلم المساحة وعلم انبساط المياه وعلم جبر الاثقال وعلم البنكومات وعلم الآلات الحربية وعلم الآلات الروحانية وذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه فى الاصول الكلية بالفعل اولا والثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثاني علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة و الافهو علم المناظر و اما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا والاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الافهو علم المساحة والثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثاني علم انبساط المياه والآلات اما تقديرية اولا والتقديرية اما ثقيلة وهو جبر الاثقال اوزمانية وهو علم البنكومات والتي ليست تقديرية فاما حربية اولا الثاني علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القني وسد البثوق وتنفيذ المساكن ومنفعته عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل وفي الفلاحة .

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها وكيفية اعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات و علل ذلك . ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرفة ايضا .

علم المرايا المحرفة وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرفة بانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبها ومحا ذاتها ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع .

علم مراكز الاثقال وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسانة .

*

علم المساحة وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب ومنفعته جليلة في أمر الخراج وقسمة الأرضين وتقدير المساكن وغيرها •

علم أنباط المياه وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الأرض وإظهارها ومنفعته أحياء الأرضين الميئة وإصلاحها •

علم جر الأثقال وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة •
علم البنكلمات وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المقدرة للزمان ومنفعته معرفة أوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب وأجزاء فلک البروج •

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها ومنفعته شديدة العنافي دفع الأعداء وحماية المدن •

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى •

علم الهيئة هو من أصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها • فالكمية إما منفصلة كأعداد الأفلاك وبعض الكواكب دون أعداد العناصر فإنها مأخوذة من الطبعيات وإما متصلة كمقادير الأجرام والأبعاد واليوم وأجزاءها وما يتركب منها • وإما الكيفية فكأن شكلها إذا تتبين فيه استدارة هذه الأجسام وكلون الكواكب وضوئها • وإما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة إلى سمت رؤس سكان الأقاليم وحيلولة الأرض بغير النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك • وإما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها • وإما البحث عن أصل الحركة وأتباتها للأفلاك فمن الطبعيات • والمراد بالضرورة الدائمة على زعمهم وهي حركات الأفلاك والكواكب واحترازها من حركات العناصر كالرياح والأمواج والزلازل فإن البحث عنها من الطبعيات • وإما حركة الأرض من المغرب إلى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعة الفلك فمما لم يثبت ولوثبت فلا يبعد أن يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة • والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الأوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد أعني قيد ما يلزم منها والظاهر أنه لا حاجة إليه • والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم فإن موضوعه البسائط المذكورة أيضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواضعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة • وبالجملية فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث إمكان عروض الأشكال والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم

الذي هو من اقسام الطبيعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات • وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل • وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الآتي يكون من الهيئة و ان اثبت بالبرهان اللمي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات • والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة • أعلم ان الناظر في حركات الكواكب وضبطها و اقامة البراهين على احوالها يفهمه الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجري مجراها في مناطقها و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز • و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر وهذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص • فائدة • المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية و الالهية و ما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتداء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق و الاخرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعرة بمقعرة و مستندلهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الخرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان

الاحتمالات الأخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته و ينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهلالية * و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او ببعض ان كانا ناقصين * و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات * و لو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا * اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخريان محمد والجهات وفي ارشاد القاصد الهيئته وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها * و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها * و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيم الكرات و الآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان يختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيم الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم *

علم الزيجات و التقاويم علم تعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية * و منفعتة معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج و انتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا الجرى •
 علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمدة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها • ومنفعته
 معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطوالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها
 منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها •

علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات
 الرصدية • و منفعته علم البيئة و حصول عمله بالفعل •

علم تسطيح الكرة وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية • و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات
 وعملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية و التوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية •
 علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي ستنها اطرافها •
 و منفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات • وهذه الآلات كالبسائط والقوائم والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى •
 علم السماء والعالم هو من اصول الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم
 وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها
 وترتيبها • وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال و الثبات فيها و يبحث
 فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا فى التلويح • وقيد الحيثية احتراز عن علم البيئة • وموضوعها كما مر
 علم الطب هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة
 الصحة وعدمها لتكفـظ حاملة وتـحصل غير حاملة ما امكن • وفوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا
 تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالبيئة وغيرها • و قولنا من جهة الصحة وعدمها
 يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق والكلام • و قولنا لتكفـظ الخ بيان لغاية
 الطب لالملاحـزة • ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين
 الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا فى السديدي شرح
 الموجز • فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاملة بقوانين الخ • وفي
 شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة والمرض لتكفـظ الصحة او تعاد ما امكن
 ومآل التعريفين واحد • وموضوعه بدن الانسان وما يتركب منه من حيث الصحة والمرض وقد سبق
 الاشارة اليه في بحث الموضوع •

علم النجوم هو من فروع الطبيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض
 النجوم كذا في بعض حواشي الشافية • والمراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون
 من اجزاء البيئة وعلم السماء والعالم • وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوهما مما يدل على صدور اثره فى العالم

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم • وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم •
 و مسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم •
 فصل في بيان العلوم المحمودّة والمذمومة • أما المحمودّة فبعضها من فرض العين و بعضها من
 فرض الكفاية أما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف
 العلماء في ان اي علم طلبه فرض • فقال المتكلمون علم الكلام • وقال الفقهاء علم الفقه • وقال المفسرون
 و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم • وقال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه
 من الله تعالى • و قيل بل هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس • و قيل بل هو علم الباطن • وقال المتصوفة
 هو علم التصوف • و قيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بُني الاسلام على خمس الحديث
 و الذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كُلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية و العملية • وقال
 في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه الامر لابد منه من احكام الوضوء و الصلوة و سائر الشرائع
 و لامور معاشه و ما وراى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل و ان تركها فلا اثم عليه • و أما الثاني
 فقد ذكره في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية
 يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضرب دمه • وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في
 الوسايا و الموارث • وكذا الفلاحة و الحياكة و الحجامّة و السياسة • اما التعمق في الطب فليس بواجب و ان
 كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية • فهذه العلوم كالغروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى و سنة رسوله
 صلى الله عليه وسلم و اجماع الامة و آثار الصحابة و التعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم
 بالشرعيات • وكذا العلم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص مما في علم الفقه و علم القراءة و مخارج
 الحروف و العلم بالاخبار و تفاصيلها و الآثار و اسامي رجالها و رواياتها و معرفة المسند و المرسل و القوي
 و الضعيف منها كلها من فروض الكفاية • وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات و سياسة الولاة • وهذه
 العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا و في استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة
 صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد و صفات البارئ • وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية •
 اما العلم بالعبادات و الطاعات و معرفة الحلال و الحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات و الحدود و الحيل •
 و اما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد و التقوى و الرضا و الشكر و الخوف و المنّة لله في جميع
 احواله و الاحسان و حسن النظم و حسن الخلق و الاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا • و اما علم المكشفة فلا يحصل
 بالتعليم و التعلم و انما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين
 جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا • و اما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة
 و الاشتغال بما لا يغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية • و قال في خزنة الرواية في السراجية تعلم

الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهى • قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنيين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين ومرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية • وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين واما المذمومة ففي التاتارخانية واما علم السحر والذيرنجيات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحسبوا الحياة الدنيا على الآخرة • وفي فتح المبين شرح الاربعين الحلبي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الالهية والطبيعية والرياضية ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة • وفي السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لابس به • وفي الخانية وما سواه حرام • وفي الخلاصة والزبادة حرام • وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى • وفي البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى • وفي التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كلوا حد من هذه الكواكب بقوة وخاصة لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى • فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها • واما اخبار المنجمين فقد ذكر في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم • وفي الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار ونحوهما وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب • واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب • واما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير المنطق الذي بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا مخدور فيه بوجه انما المخدور فيما كان يخلط به شئ من

الفلسفيات المنابذة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرمود لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف و جرد كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الفزالي لاثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين في العصر الاول او بالتعلم * ومن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي وابن الحاجب و شراح كتابه وغيرهم من الائمة * والقول بتحريره محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة *

الفن الاول في الالفاظ المصطلحة العربية و قد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول * و المراد بالباب اول الحروف الاصلية و بالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح * و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها *

باب الالف و هو مشتمل على فصول *

فصل الباء الموحدة الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش و فرهنگ و پاس و شكفت و طريقة كه پسندیده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هر چیزی كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم * و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام و القعود و حسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى * و في العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل * و قال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه * و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لما عليه انتهى * و الاولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء * و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دينوي و الثاني ديني كما في الكرمانى شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل * و في التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الذنب الا ان الذنب لثواب الآخرة و التاديب لتهديب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى * و قد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ما راي ما ذكر من الفرائض و الواجبات في الحج سنن تاركها مسيى و آداب تاركها غير مسيى * و قد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة و ما سوى ذلك سنن و آداب تاركها مسيى * و في البزازیة في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله للشارع مرة وتركه اخرى و السنة ما اطلب عليه الشارع و الواجب ما شرع لا كمال الغرض و السنة لا كمال

الواجب والادب لإكمال السنة انتهى كلامه • وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة
 ضيانة النفس • وحكي ان حاتم الاصم قدم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا
 وقدم رجله اليمنى فقيل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع
 ما اعطاني • وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق • وقال اهل
 التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتضرع على بساط الانتقار كذا في خلاصة السلوك • وقيل
 ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است • بغير خاك شدن هر چه هست بي ادبي است •
 وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترزه عن جميع انواع الخطاء وادب القاضي وهو التزامه
 لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى • واداب البحث يجي في باب
 الفون مع الرأ في ذكر علم المناظرة •

العلوم الادبية هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة •

الأوبة بالوار عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء

المثناة الفرقانية •

فصل التاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة
 كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقاة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذا الحرف
 الرابع في المونث في حكم تاء التانيث ولهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية
 ونحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له ونحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا
 او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدارونار ونعل وقدم وغيرها من المونثات السماعية • وعلامة التانيث التاء
 المبدلة في الوقف هاء و الالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على راي بعضهم في
 قولهم ذي وتي وليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي وانت ولذا سويت
 بالمونثات الصيفية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا • فتأبذنت
 واخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الوار ولذا لا يصير في حال الوقف هاء • ويقابل المونث المذكر
 وهو اسم ليس فيه علامة التانيث لالفاظا ولا تقديرا •

التقسيم المونث على ضربين حقيقي وغير حقيقي ويسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بارائه ذكر
 اى في مقابلة ذكر في جنس الحيوان واللفظي بخلافه • قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله
 فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بارائها ذكر من الحيوان لو فرض شيى من الحيوانات
 كذلك • وسمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة
 التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عينة او حكما كعقرب ومنه

الجمع بغير الواو والنون * و بالجملة فاللفظي على ثلاثة اضرب الجمع بغير الواو والنون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشرى و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقرب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث * وهذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا ساعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غير حقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر * تذييله * المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مونثا حقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا * و قد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي وهو ما لا يكون كذلك * وهذا المعنى لللفظي يستعمل في باب منع الصرف فسلمى و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والضوء *

فصل الجيم الأوج بفتح الاول و سکون الواو لغة معرب او ك بمعنى العلو * وعند اهل الهيئة يطلق

على معنيين أحدهما نقطة مشتركة بين ملتي السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الأوج ايضا والآخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه * والأوج الممثلة و يسمى بأوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه * والأوج المديرى و يسمى أوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل ووجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و تأنيها تقويم تلك النقطة المذكورة * فأوج الشمس قوس من الممثل مبتدئته من اول الحمل الى نقطة الأوج على التوالي * والمراد بنقطة الأوج هو الأوج بالمعنى الاول * و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج ومركزهما واحد كانت تسميته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود * واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الأوج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئته من نقطة الأوج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتكيرة سوى اوج عطارد * و اوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الأوج من المائل على التوالي * و اوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير * و قد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الأوج

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير • واعلم ان المراد من المائل و المائل ههنا منطقتهما • فائدة • قالوا للوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الوجات منه وبالعكس • و هذه الابعاد على هذا الوجه و هو ان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهرية اعني غاية ميل ما ثله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة و معنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي • و قد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف و على هذا القياس التأخر • و اوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين • ففي المربخ و الزهرة الاوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور • و في عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب • و اما مواضع الوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره من تصانيفه •

فصل الخاء المعجمة • التاريخ في اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير و قيل هو بمعنى

الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي اليه • و قيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ و هو معرب ما روز • و اما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم يظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان لو في متقدمه • و قد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة • و البلاغ يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست از انكه از جهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه از روي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري از ان باشد تاريخ آن كنند و احسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ درينكاه مسجدی ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود • بناي كعبه ثاني نهاد ابراهيم • انتهى •

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة • فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة • و شهر هذا التاريخ معروفة ما خوزة من روبة الهلال و لا يزيد شهر على ثلثين يوما و لا ينقص من تسعة و عشرين يوما • و يمكن ان يجي اربعة اشهر لثلاثين يوما على التوالي لا يزيد منها و ان يجي ثلاثة اشهر تسعة و عشر من يوما على التوالي لا يزيد منها و سنوهم

وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا • والمنجمون يأخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجب تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة • وسبب وضع التاريخ المجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا منك من الكتب التي تاتيها من قبل امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري اي الشعبانيين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه مائة روزاي حساب الشهور والاعوام وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ • فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول • وبعضهم الى تاريخ الفرس فردوا لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه • فقبل انه قد ولد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفاة لتنفرد الطبع عنه • فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة •

ومنها تاريخ الروم ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري ومبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنتي عشرة سنة شمسية من وفات ذي القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة • وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه • وقيل مبدءه اول ملكه • وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن • وقيل مبدءه مقدم على مبدء الهجري بثلاثمائة واربعين الفا وسبعمائة يوم • وذكر كوشيار في زيج الجوامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور وفي اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب • واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول • والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقدير والتأخير • والسنة الشمسية يأخذون كسرهما ربعا تاما بلا زيادة ونقصان • وايام اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون والبواقى احد وثلثون احد وثلثون • ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين • وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية •

ومنّها تاريخ القبط المحدث . واسماء شهوره هذه توت بابه هثور كيهك طوبه امشير برمهات برموزه بشنس بونه ابيب مسري . و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة المسترقة تزداد في آخر الشهر الاخير وهو مسري والكبيسة ملحقة بآخر السنة . واول سنتهم وهو التاسع والعشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه . ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن مبدء تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر الف يوم ومائتين واحد وتسعين يوما . واوله كان يوم الجمعة وعلى هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية .

ومنّها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزددجريا و قديما ايضا . اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم . و اول وضعه كان في زمن جمشيد . ثم كانوا يجددون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم . و ايام شهورهم ثلثون ثلثون . واسماء شهورهم هذه فروردين ماه اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهرورماه مهرماه آبانماه آذرماه ديماء بهمن ماه اسفندارمذماه . لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلاي الا انها تقيد بالجلالي . ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذي الحق به . و ينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر ارديبهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان تصل النوبة الى اسفندارمذ وذلك في الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون الخمسة المسترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما . وفي السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر . فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرجت كبيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا . وكان مبدء السنة ابداهو الشهر الذي يكون بعد الخمسة . ولما جددوا التاريخ ليزددجريا كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمسترقة كانت في آخره . ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يبق مقامه من يجدد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل ولاكبيس . وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزددجريا وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذماه وترك في بعض النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوز ان يبدل و يغير . و لما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره . واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم

من تلك السنة فيها يزدجرد وهو موخر عن مبدء المجري بثلاثة آلاف وستمائة واربعة وعشرين يوما •
 ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلاي ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لمامورهم
 جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل • وكانت سنوالتواريخ
 المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم •
 واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالي • واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة
 وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرودينماه القديم فهم
 جعلوه اول فرودينماه الجلاي وجعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ
 الملكي هو الكبيسة الملك شاهية وهو متاخر عن مبدء التاريخ اليزدجدي بمائة وثلاثة وستين الف
 يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوما •

ومنها التاريخ اليلخاني وهو كالتاريخ الملكي مبدءا وشهورا بلافات وكان ابتداءه في سنة اربع
 وعشرين ومائتين من التاريخ الملكي وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين •
 ومنها تاريخ القبط القديم وهو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل • وايام سنة هذا التاريخ
 ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلاكسر • واسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبي مآخير
 فامينوث فرموت باخون باريتي ابيقي ماسوري • وايام كل شهر ثلثون • والخمسة المسترقة تلحق
 بالشهر الاخير • واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر • ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ
 الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط
 الكواكب في المجسطي •

ومنها تاريخ اليهود وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية • واسماء شهورهم هي هذه تسري
 مرخشان كسليو طيبث شفت آذر نيسن ايسريون تموز اب ايلول • وسبب وضعه ان موسى عليه السلام
 لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر بتعظيمه وجعله عيداً • وكان ذلك في
 ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت وكان القمر
 في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون سبيل الحنطة بايديهم • وذلك يكون في المصر بقرب
 اوائل الحمل • فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهرزائد
 لئلا يتغير وقت عبادتهم • وسما سنة الكبيسة عبورا وغير الكبيسة بسيطة وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة
 اشهر قمرية على ترتيب بهزيجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة واليهود
 • ابدا يكون يرون الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا وبعده
 آذر الاصل وبعده من اصل السنة وبعدها نيسن • واول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب واول

بعضهم

من سنة الروم • واما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الالهة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك • ومعظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم • فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلاما من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة • فالبسيطة الناقصة شنج يوم • والمعتدلة شند • والكاملة شنه • والكبيسة الناقصة شفح يوم • والمعتدلة سفة • والكاملة شفة • فاياهم كل من تسري وشفط وينسن وسيون ووب ثلثون • وكذا ايام آذر الكبس • واياهم كل من طيبث واذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون • واياهم مرخشان في السنة المعتدلة تسعة وعشرون • واياهم كسليو فيها ثلثون • واياهم في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون • والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة • واما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثلثون يوما • وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة وعشرين يوما • وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما • ويشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسان الذي هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده • وقد ترحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر • ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين واربعمائة وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى •

شند • شدد • شنه

ركها • بهأ

ومن تاريخ الترك وسنوه ايضا شمسية حقيقة • ويقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغ وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا • واذا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا • والسنة الشمسية بحسب ارضادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون فنكا • ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا • ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو • وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية • واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي • واسماء الشهور هذه آرام اى ايكندي اى اوجونج اى درونج اى بيشنج اى اليقح اى يتنج اى سكيسم اى طوننج اى لوترنج اى ان پيرنج اى چغشباط اى • ويقع في كل شهر

مونج • دونج • بيشنج

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا ويسمى بلغتهم شون آى • وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ايدا في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة • وترتيب سنني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادو ط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع مننا • وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون • ولا يقع اكثر من ثلاثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا • واذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة واثان وثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا • واما ان هذا الشهر يكون بعد اى شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات • واعلم ان لهم ادوارا • الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم • والثاني يعرف بالدور الاثنا عشري ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم • والثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية • واول هذا الدور يكون اول العشري واول الاثنا عشري جميعا • وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها • ولهم دور آخر يسمى با لدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوما وهو مثل ايام الاسابيع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم • وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه • وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك • واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا • ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتغصيل ذلك يطلب من كتب العمل • ويجعلون مبدء تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلثة وستون قرنا وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات •

فصل الدال المهمة • الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة • وفي الانسان الكامل اعلم ان ابدته تعالى عين ازله و ازله عين ابدته لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته • فسمى تعقل الاضافة الاولى عنه و وجوده قبل تعقل

الاولية ازلا • وسمي انقطاع الاضافة الآخريه عنه وبقائه بعد تعقل الآخريه ابدًا • و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل و لا ابد كان الله ولم يكن معه شيء • و في تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتامل البتة •
التأيد نزد بقاء دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقاى او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع
الا حد بفتح الاول والحاء المهملة فى اللغة بمعنى يكى وهو فى الاصل وحد و يجرى فى فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية •

التاكيد وكذا التوكيد فى اللغة بمعنى استوار كردن كما فى الصراح و غيره • وفى اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين • احدهما التقرير اى جعل الشيء مقررا ثابتا فى ذهن المخاطب كما فى الاطول فى بحث تاكيد المسند اليه • وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذى يقرره ولذا قال المحقق التفتازاني فى المطول فى بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرن بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى • وهو اعم من ان يكون تابعا او لا • واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذى هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد ونحو ذلك هكذا وقع فى بعض حواشي المطول • وقد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصلا بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصلا بدون ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تاكيد على راي لانه كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيد لم يقم كل انسان وليس تاكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان • وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصلا بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه اذ التاكيد يقتضي سايقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول • فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي • و ضد التاكيد التأسيس • ثم التاكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام • منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تاكيدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر • والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فمهل الكافرين امهلم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو نفى الجنة خالدين فيها ونحو فان مع العسر يسرا مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا او يكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما فى الحرف الاخير و يسمى اتباعا • وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيل من
 نبيل الشراى استخرجه انتهى • فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكمي كما لا يخفى
 • فائدة • الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل • وغير المستقل ان كان على
 حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم او بآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك
 بك وضربت وضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم •
 ومنها احد التوابع الخمسة للاسم وهو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر
 حاله وشانه عند السامع يعني يجعل حاله ثابتا متقدرا عنده فى النسبة اى في كونه منسوب او منسوب اليه
 نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو
 المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع
 الفاظ التأكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر • وكذلك الصفة لان وضعها
 للدلالة على معنى في متبوعها و افادتها توضيح متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة
 ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن
 لا يوضح فى النسبة او الشمول • فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من
 البدل و يصدق عليه هذا الحد • قيل ان ذكر زيد بهذه الكيفية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث
 يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون
 الاول ولا يغير في كون الشئ الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان • ثم ان هذا التأكيد قسمان لفظي
 و يسمى صريحا وقد سبق و معنوي و يسمى غير صريح وهو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى
 كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ • و التأكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة وهي نفسه
 وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكتب و ابصع و ابتع •

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره • ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو
 سلموا تسليما و يجي ذكره مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى ايضا بالتأكيد الخاص و التأكيد لغيره المسمى ايضا
 بالتأكيد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء • ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا
 و يذكر في لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والعياب وشرح الكافية
 تأكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان افضلهما ان تستثنى
 من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح في
 صفة الذم كقول النابغة الذبياني • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب • اى من
 مضاربة الجيوش • و فلول اى كسر في حديثها • فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح وهوان

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال • فاثبات الشيء من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط • فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة • ومن جهة ان الاصل في الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بان لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها • و الضرب الثاني ان تثبت لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشيء نحو انا افصح العرب بيداني من قريش • واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا و لهذا كان الضرب الاول افضل • و اما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا في اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا • فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول وعدمه في الثاني قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهة تأكيد و الا فلم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة واحدة للتاكيد و ان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى • فالفرق على هذا ان في الاول لا بد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط • ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى بالاستثناء مفرغا و يكون العامل مما فيه معنى الذم و المستثنى مما فيه معنى المدح نحو و ما تنقم منا الا ان "امنا بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر و المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى و ما نقيموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان "امنا بالله الآية فان الاستفهام فيه لانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين • والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة في القرآن •

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان أحدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسمى الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيء صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين • والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تاكيد المدح بما يشبه الذم • ومنه ضرب آخر اعني الاستثناء المفرغ نحو لا نستحسن منه الاجهله و الاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول و حواشيه والاتقان •

فصل الذال المعجمة * الاخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيى في فصل

القاف من باب السين المهملة * الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجيى في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

فصل الراء المهملة * الاثر بفتح الالف والراء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم وسنت رسول

عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح * وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لا على فعله والآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا * والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية الماثورة كذا * وفي خلاصة الخلاصة ويسمي الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الاثر عليهما * وفي الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجيى في لفظ الحديث في فصل الراء المثلثة من باب الحاء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئى والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئى وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء *

تأثير الوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع

ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه * والمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم * وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس * واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع * والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر * فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافرين ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج * وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس واقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف

المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية * وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين * واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجبلي * وذكر فخر الاسلام في بعض مضافاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي * فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار * فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول * وبعضهم قال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير ويحوى ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

عدم التأثير وهو من انواع الاعتراضات عند الأصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم * وقسموه الى اربعة اقسام * فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شيى من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقرى في ابطال العلية * وخصوا لكل قسم اسما * فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ورجعه الى المطالبة بكون العلة علة * والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي ورجعه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم * والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلن به وصف لا تأثير له في الحكم المعلن يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسألة المرتدين اذا

اتلفوا اموالنا او اتلفوا ما لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعارض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطابقة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول * والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم للتأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفوف فيقول المعارض كونه من غير كفوف لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات •

الاجارة بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجريديا جريا بالضم اى صار اجيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الاجارة المصادرة قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجى من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي * لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجره المملوك اجرا كآجره اجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجر اى ما يعود اليه من الثواب وشرعا يبيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين • والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما • والمراد بالدين المثلي كالنقد والمكيل والموزون والمعدود المتقارب والعين القيمي وهو ما سوى المثلي • والعوض اعم من المال والنفع • وخرج به العارية والوصية بالنفع * والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا • وقولنا معلوم اى جنسا وقدرًا • وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج ببيع حق المرور •

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان **اجير مشترك** بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالتقصار ونحوه **والاجير الخاص** وهو الذي ورد العقد على منفعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحده ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية •

الآخر بالمد وفتح الحاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد • وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة • **الآخرة** بالمد وكسر الحاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة • والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني والا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجيى في لفظ البرزخ •

التأخر ضد التقدم والمتأخر ضد المتقدم كما يجيى في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف •
الادارة بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الخصية ويقول لها الناس القبل فارسيها دبه و ادرة الماء وتسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحر الجواهر • وقد يفرق بين الادرة والتبلة ويجيى في فصل اللام من باب القاف •

الامر بفتح الالف وسكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل و صه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح • وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و مادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان • و در اصطلاح متصوفة امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده ومدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى • وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة و المقدار ويجيى في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي • والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك في الاطول ويؤيده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر في آئسنة الصرفيين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهرين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لا يسمى ما هو باللام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باعطلاحه ما هو بغير اللام • لكن في المطول ما يخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنة بها هما النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفر لي امر عندهم • ووجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى • واما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل • واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها و الاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال • و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف • فالكلام جنس • و التام صفة كاشفة • وقوله دال على طلب الفعل احتراز عما يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي • وقوله على سبيل الاستعلاء

احتراز عن الدعاء والالتماس • وقوله وضعاً احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامراذ لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي • قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا • واجيب بان الحثيثة معتبرة فان الحثيثة كثيرا تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف فى لفظ الاصل فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران • احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا • والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا • فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن ومن تبعه • والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا ولا • وراى الاشعري اهمال هذا الشرط • والمعتزلة يشترطون العلو • وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والا ففى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاء اى علا فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول • وانما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحق • فعلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء • وقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تاملون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساري لا يسمى امرا لالغة ولا اصطلاحا • واعلم انه لانزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشترط منه الفعل وغيره مثل امرىامرو الامر والمأمور وغير ذلك كذا فى التلويح • فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول • واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر • قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل ونزال • وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولافساد فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل ونزال • وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون • ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمس عشرة معنى وليست بامر • ويقول العبد الضعيف فى جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • واما على التفسيرين الآخرين لا يرد شئ • ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه

امرو ليس على طريق الاستعلاء من القائل * قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته * او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك وكف ونحوهما نهى نظر الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امرا لا نهى انتهى * ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه * أعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرف الامر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء وما يجري مجراها والنفسى هو الذي لا يختلف بالاوزاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من ابي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجاز لدالتها عليه كذا قيل * فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي والنفسى * وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجب * وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى * أعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور واعتراض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر واذا عرفنا الامر بوجه ما كونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعة * والحاصل ان المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور * وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة * ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك * ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المبين للخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر * اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل * ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا * واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى * وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور * واجيب بان الامر المأخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتنال و اهترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال • ويرد عليه ان فيه تعريف الشيء بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص • وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني هو مشترك معنوي ومتواط بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا ونعت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • وقال ابو هاشم انها حقيقة في النذب فقط • وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنذب • وقيل مشتركة بين الوجوب والنذب اشتراكا لفظيا • وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او للنذب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب والنذب والاباحة • وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن • وقالت الشيعية هي مشتركة بين الوجوب والنذب والاباحة والتهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعاً او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال وعلى هذا القياس • وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة ما مررت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتغازني والتلويح والجلبي والمطول والاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المرائد المنجية والنهي عن المنكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهي عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهي عن المنكر النهي عما يميل اليه النفس والشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد واقراره والنهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة والعفة وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

الامارة هي عند الاصولييين والمتكلمين هو الدليل الظني وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح

النظر الى الظن بمطلوب خبري ويجئ توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهمة • ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لامناسبا ولا شبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدي • و في تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر •

الامور الطبيعية هي عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان والامزجة والاخلط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها امادة لما هي فيه وهي الاركان والاخلط والاعضاء والارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول والقوى هي الصور الثانية اوعية له وهي الافعال • وقيل الاركان والاخلط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا في الاقسرائي شرح الموجز • وزاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهي الاسنان والالوان والسكنات والفرق بين الذكر والانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر •

الامور الاعتبارية ويسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات • ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض منه اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا • قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهوم الموجد والوجود كلاهما يتكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور • ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراد مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص • قلت هذه الصور ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الوجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبقا بالعدم فيلزم

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخرة عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و الالجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و مرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة •

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب و الجوهر و العرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية و التشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده و تشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص و الحدوث و الوجوب بالغير و الكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر و العرض فعلى هذا لا يكون العدم و الامتناع و الوجوب الذاتي و القدم من الامور العامة و يكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية • و قد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا و يتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود و العدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيى منهما غرض علمي كالانسان و الانسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب و اللاوجوب ليس من الامور العامة • و معنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الامور الكلية و آن در اصطلاح سالكان آنرا گویند که ممکن نباشد راندن و دور کردن آن از عقل و ممکن نباشد یافتن آن در عین و بعبارت دیگر آنکه موجود باشد و معدوم باشد در خارج یعنی در خارج ذاتی نباشد که او را حیات و علم نام نهاده شود کذا فی کشف اللغات پس امور کلیه بعینها امور اعتباریه باشد بمعنی اول •

فصل السین المهملة • التأسيس هو فی اللغة بنیاد نهادن علی مافی الصراح و عند السبعیة من المتکلمین تمهید مقدمات یسلمها المدعو و تكون سائقة الی ما یدعوه الیه من الباطل و یجی فی فصل العین من باب السین • و عند اهل العربیة یطلق علی خلاف التاکید فهو اما لفظ لا یفید تقویة ما یفیده لفظ آخر بل یفید معنی آخر و اما لفظ یفید معنی لم یکن حاصلا بدونه هكذا یتستفاد من المطول فی بیان فائدة تقدیم المسند الیه المسور بلفظ کل علی المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ایضا فی لفظ التاکید فی فصل الدال المهملة و علی الف ساکن بین ذلك الالف و بین الروي حرف و یعرف ذلك

الحرف بالذخيل على ما في عنوان الشرف * وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا * والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي وهكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رساله منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفی است كه يك حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروي چنانكه الف ياور و خاور و هرقاينه كه مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گویند و رعايت تكرار تاسيس واجب نيست بلكه مستحسن و بعضی رعايت تكرار تاسيس را واجب دانند انتهى * و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست كه تمام حروف اورا نقطههاي زیرین باشند مثاله ارباب طرب بيارای يار * و تاسيسات قمر نوزد منجمان كه آنرا مراكز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينة از فلک البروج على ما يجرى في لفظ المركز في فصل الزاء المعجمة من باب الزاء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصل قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى * و أسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد اعداد ژبر مجرد باشد و خواه مع البيئات كذا في بعض الرسائل

الانس بضم الالف وسكون النون هو في اللغة آرام يافتن بچيزي * وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا الموانسة * وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف و هو التذاذ الروح بكمال الجمال * وفي موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة و معنى ارتفاع حشمت آنست كه رجا غالب شود برو از خوف پس ازین معلوم شد كه انس و هيبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن يكديگر مقرون اند * و البيبة ضد الانس و هو فوق القبض و كل هائب غائب * ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تذهيبهم في الغاية * وخواجه ذوالنون گوید ادنى مقام انس آنست كه چون در آتش انداخته شود انس وى مكدر نشود و با كسي كه انس دارد از وغافل نشود و كمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى وقال كليم الله رب ارني انظر اليك * ابراهيم بارسثاني گوید الانس فرح القلب بالمحبوب * وشبلي گوید الانس وحشتك منك * وقيل الانس ان تستانس بالاذكار فتغيب عن رؤية الاغيار * و انس و هيبت دونوع اند * يكي آنست كه ظاهر ميشوند هردو پيش از فنا از مطالعه صفات جلال و جمال و اين مقام تلوين است * دوم آنست كه ظاهر ميشوند بعد از فنا در مقام تمكين و بقا بواسطة مطالعه ذات و اين را انس ذات و هيبت ذات گویند و اين حالي شريف است كه ميباشد سالك را بعد طهارت باطن * وفي اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب و هو جمال الجلال انتهى *

الموانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست أنست كه ازهمه گريزان باشي وحق راهمه- وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله *

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كلوحد من المدعويين بما يميل اليه هواه و طبعه و يجرى في فصل العين المهمة من باب السين المهمة • وفي اصطلاحات الصوفية كمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتركيزية والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى *

الانسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث • اما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها • اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصا بحسب النمو و الذبول و السمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته و لا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي و المضاف غير المضاف اليه و قول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشيء كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن و لان الانسان قديكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولا تجسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية و قال النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و قال اغرقوا فا دخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن و لان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم و العرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم و يدعون لهم بالخير و لولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصديق و الدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون و كل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا • و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال و ضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها • اما الجسم الذي تغلب عليه لارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية * واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت * واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان * ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لا يتجزى في الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان * ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل و التبدل ولا التفرق و التمزق فاذا تكون البدن و يتم استعداداه و هو المراد بقوله تعالى فاذا سويته * نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم و نفاذ دهن السمسم في السمسم و نفاذ ماء الرود في الرود * و نفاذ تلك الاجسام في البدن هو المراد بقوله و نفخت فيه من روحي * ثم ان البدن مدام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن و لزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التامل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة و الموت * واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه * واما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض في البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم و القدرة و التدبير و التصرف و من كان كذلك كان جوهر لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصصة و على هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت و انكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج * و مراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية و بعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصصة متولدة عن امتزجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص و هذا قول جمهور الاطباء و منكري النفس و من المعتزلة قول ابي الحسن و القول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة و العلم و القدرة وهي اعراض قائمة بالجسم و هؤلاء انكروا الروح و النفس و قالوا ليس ههنا الاجسام متولفة موصوفة بهذه الاعراض المخصصة و هذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة و القول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكل مخصصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة و العلم و القدرة * و الانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده و هذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس و في صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاملة فبطل اعتبار الشكل و الصورة في حصول معنى الانسانية طردا و عكسا * واما القسم الثالث و هو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني و هذا

قول اكثر الالهييين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثلثين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا و ذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * وأعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزلة و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف والتدبير * والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلق بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان * وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير * وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع * وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحداث وهو الوسطة بين الحق والخلق وبمرتبه يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولا من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهي الوجداني لعدم المناسبة والارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويجي ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فاذا اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الا على * ولانسان الكامل ثلث برزخ و بعدها المقام المسمى بالختم * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق بالاسماء والصفات * والبرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكانات واطلع على ما يشاء من المغيبات * والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكيمة في اختراع الامور القدريية ولايزال الحق يخلق له العادات بياني ملكوت القدرة حتي يصير له خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يودن له بابرار القدرة في ظاهر

الاكوان واذا تمتن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختم وليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكلهم واكمل وقاضل وافضل • وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحر والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه ولا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقيقته بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى •

الآيسة هي البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الخيض •

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربعة التي هي الماء والارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الشين المعجمة * الارش بفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويجيء في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو •

فصل الضار المعجمة * الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن ابيص قالوا

فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مذاكرتهم • وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره • ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلية في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وفي النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة وانتفوا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة • فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافرا مشرك • واليزيدية زادوا عليهم وقالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة • والحارثية خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقيف •

فصل الفاء* الالف بالضم هي في اللغة خو گرفتگی كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف • ودر محائف در صحنه هیزدهم میگوید الفت را پنج درجه است • اول نظر در افعال مانع • شعر • وفي كل شیء له آية • تدل على انه واحد • وآن بمنزلة آن باشد که کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی گوید و بدان سبب دوستی او در دل بجنبد • دوم کتمان میلان است و تحمل مشقات اینجا الیف احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر کند • سیوم تمنا است درین مقام نه از جان اندیشد و نه از هلاک و گوید اگرچه وصول متعذر و مستحیل اما در آرزوی مردن خوشتر • چهارم اخبار و استخبار الیف درین مقام خواهد اخبار کند و از احوال مألوف خود استخبار و از سر دیوانگی گاه رار با صبا گوید و گاه جواب از نسیم جوید • پنجم تصرع است درین مقام الیف بتصرع و زاری پیش آید •

التاليف هو لغة إيقاع الالف بين شيئين أو أكثر وعرفاً مرادف التركيب و هو جعل الأشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع أشياء متناسبة و يشعربه اشتقاقه من الالف فهو اخص من التركيب كذا في البرجندی شرح مختصر الوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب أو اخص منه • و قد يطلق المؤلف على معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجي توضيح التعريف في لفظ المركب • و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة أخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددین أو مقدارین نسبة الثلث و بین آخرین نسبة النصف و اردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة • و معنى قدر النسبة يجي في لفظ القدر في فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزئة النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته • و علم التاليف هو الموسيقى و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة •

الایتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجي في فصل الموحدة من باب النون • و ایتلاف القافية عندهم هو التمكن على ما يجي في فصل النون من باب الميم • و ایتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفتو تذكر يوسف حتى تكون حرضا اتى بأغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا و ابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و بأغرب صيغ الانفعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الخبر فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالا منها و باغرب الفاظ الهلاك و هو الحرص فاقتضى حسن الوضع في النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها في الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة في ايتلاف المعاني بالالفاظ و لتتعدل الالفاظ في الوضع و تتناسب في النظم • ولما اراد غير ذلك قال و اقساموا بالله جهد ايمانهم فأتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغربة فيها • و ايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة او جزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولاً فمتداولة او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تتركوا الى الذين ظلموا فقمسكم النار فلما كان الركود الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته في الظلم و جب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فأتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق و الاصطلام • ومنه الفرق بين سقى و اسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه في السقية اوردته تعالى في شراب الجنة فقال و سقاها ربهم شرابا طهورا و اسقى لما كان فيه كلفة اوردته في شراب الدنيا فقال و اسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان المقيما في الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

المؤتلف والمختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ و اختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالخفيف بالحاء المعجمة والياء و الاحنف بالحاء المهملة والنون او بالشكل كسلام بالتشديد و سلام بالتخفيف والمراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

الاستيناف هو في اللغة الابتداء على ما في الصراح و عند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال التحريمة الاولى و بهذا المعنى وقع في قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف و الاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبناء و ان شئت الزيادة فارجع الى البرجندي و جامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصولة و تسمى مستأنفة ايضا و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستأنفة على المعنى الاخير فقط • و النجاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية و يجيى في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم • ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب فيجيب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتاديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم و حزن طويل • اى ما سبب علتك او ما بالك عليل لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته و موجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا و اما عن سبب خاص للحكم نحو و ما برئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكله قيل هل النفس اماراة بالسوء

فقليل نعم ان النفس لامارة بالسوء والضرب الاول يقتضي عدم التاكيد والثاني يقتضي التاكيد واما عن غيرهما
 اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب
 سوالهم فقليل قال سلام وقول الشاعر • زعم العواذل انني في غمرة • صدقوا ولكن غمرتي لانجلي • ففصل قوله
 صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسؤال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقل صدقوا
 ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضي التاكيد واما
 ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم الحاصل بواحد من الصدق والكذب واما السؤال
 عن تعيينه وهذا يقتضي التاكيد • والاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن • ومن الاستيناف ما ياتي باعادة
 اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان • ومنه
 ما يبنى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه فى الجملة الاستينافية
 من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك • والسؤال المقدر فيهما
 لما ذا احسن اليه اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول • وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح
 له فيها بالغدو والآصال رجال كانه قيل من يسبحه فقل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما فى الاطول
 والمطول في بحث الفصل والوصل •

فصل الثاف • الاباق بالكسر وبالوحدة لغة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى

كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره وفيه في كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى
 ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فر من مالكة تمردا وعنادا لسوء خلقه •

الافق بضمين وسكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف والآفاق الجمع على ما فى الصراح • وعند

اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء • فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر
 ثابتة • واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي وهي دائرة عظيمة ثابتة
 حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا سمت الراس والقدم عمودا
 عليها اى على تلك الدائرة • وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لا يسمى افقا نعم يقال له
 انه منطلق على الافق والثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الرؤية وهي دائرة
 صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية
 لافق الحقيقي ولما كان الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم اعنى الخط الذي على استقامة قائمة
 الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على
 الآخر والثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرسم محيطها في سطح الفلك
 الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا لارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

طرفه الذي في البصر ومماساً لارض دورة تامة و قطبا هذين الافقين ايضا سمتا الراس و القدم * و فائدة
 قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين * وهذه الدائرة
 الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت
 الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة * واما
 الثانية فلا تفصل اصلاً * واما الاولى فقد تفصل وقد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي
 بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك
 القمر ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائماً اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به وهكذا التفاوت بين مركزي
 الحقيقي والحسي بالمعنى الاول وأعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي
 والعامّة بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني وأعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها
 و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحى و الافق استوائى
 ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا و هو افق خط الاستواء و دور الفلك
 الاعظم هناك دولابى و الافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض * وقد
 يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمائلى * و قيل قطبا الافق ان
 وقعا على المعدل فاستوائى و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين
 الموضعين فمائل * اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم
 لافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي
 اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلاً ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض
 الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا ان الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس
 الى حركة المعدل * وأعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهي
 آفاق خط الاستواء والمواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي واما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع
 التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي ولا ازيد من تمام الميل الكلي واما ذوات ظل دائرو هي
 آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في
 جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر وان كانت في جزء ابدى الظهور
 فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة وأعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب
 ارباعاً فالربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابلته غربي جنوبي والذي بين نقطتي
 الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ومقابلته غربي شمالي * و الرابعة الافق الحادث وهي دائرة عظيمة
 تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد

بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لانقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فانقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فانقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله • و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث • والعظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث • و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و ذكر في حاشية الجعفني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمات • وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى • و درزيح ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرة نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرة نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرة نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو و قد افتد دائرة تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطه شمال و جنوب يعني دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرة افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشرو طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب • و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحدية و الحضرة الالهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

فصل اللام * الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل

و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه • فالمقتول عند اهل

السنة ميت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم وفي شرح المقاعد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظياً على مايرة الاستاذ وكثير من المحققين • قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر و مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوي انتهى • وقيل مبني الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عديمي فلما كان الموت وجودياً نسب الى القاتل ان افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة • واما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجودياً او عديمياً ينسب موت المقتول الى الله • وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة • ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر • ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت • ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى • وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلاً طبيعياً ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضي وهو وقت موته بتحليل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلاً اخترامياً ويسمى بالموت الاخترامي ايضاً وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويجبي ايضاً في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم •

الازل بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامره وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضي الالمسبوقية بالغير وهذا معنى ما قيل الازل نفى الاولى • وقيل هو استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقاً • وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعمت سلبي بنفي الاولى بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول •

الزلي مالا يكون مسبوقاً بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدى وهو الله

سبحانه وتعالى لازلي ولا ابدى وهو الدنيا اوابدى غير ازلي وهو الآخرة و عكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاسماعيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاصل بفتح الاول وسكون الصاد المهملة في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه

غيره • وبقيد الحيثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيرا ما يحذف قيد الحيثية عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات • ثم ابتداء اعم من الحسي والعقلي • والحسي كون الشئيين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار وابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر • والعقلي بخلافه • وقيل الحسي مثل ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتداء الافعال على المصادر ويدخل في العقلي فان ابتداء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتداء عقلي • وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج • وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلل الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرب خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح وحواشيه في تعريف اصول الفقه وفي بحث القياس • وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان أحدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة وثانيها القاعدة الكلية وهي اصطلاحاً على ما يجي قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعاً واستخراجها منها تفريعا وتالفاً الراجع الى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على الراجع وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي وحواشيه للسيد السند والسعد التفقازاني • وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشئ نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم • وربما يفسر بالحالة التي تكون للشئ قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة والاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم وخامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواو وكذا يجي بيان بعض المعاني المذكورة سابقا ايضا في محله • وفي جليبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم •

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بياباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز گویند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علمای عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او فى اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا • و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قريش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم • و يقابل الاصلي المولد • و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول •

اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرقي تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرع عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البرقي هذا المثال • و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل • و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع ان لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل و على النص لان كل واحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل • و اما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور • و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي •

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي اي الاصول ثلثة التود و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجيى في فصل الف من باب الجيم •

اصول الدين • اصول الموضوعة (٨٧) الاكل • الاكلة • الاكال • الاهل • اهل الاهواء • الآل

اصول الدين هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث و اصول الفقه •

الاصول الموضوعة هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادي •

الاكل ايصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الأكلة بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض •

الاتكال عند الاطباء دواء يبلغ في تقريحه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز •

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي وجاي و اهلة كذلك و اهلات و اهل جماعة كذا في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال الغوري والزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اي تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المغرب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى • قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم • واهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي • اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنى عشر سبيعا • ويجي في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الآل بالمد اهل وعيال و اتباع يعني پس روان كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان آل و الاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جدة و ابوة لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات و اولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لو اوصت لاهل بيتها لم يدخل

فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى • و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل • وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل واويل و اهل و اهيل • ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابي • وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين • وفي جامع الرموز آل في الاصل اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى • ثم لفظ آل مختص بأولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال و لا المكان و الزمان و لا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك و آل مصر و آل زمان و آل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر • و اختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام • وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلي • وقيل اتباعه • وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن حجر في شرح الاربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي مومنون بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفيء دون مقام الدعاء و من ثم اختار الازهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد و على آل محمد • وقيل بنوهاشم فقط • وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر • وقيل آل علي و آل جعفر و آل عقيل و آل عباس • وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم • وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق • وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز • و قال العلامة الدواني آل صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيرته الجسمانية كالولادة النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيرته العقلية كالولادة الروحانية من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الأئمة المعصومين وهذا الذي ذكرنا اكثره منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الالة في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام في شرح الاشارات • فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئيين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين • و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا و منفعلا • و القيد الاخير لخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئيين واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها • قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

القيد الاخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادريين فلا يستلزم الانفعال ووصول الاثر فنبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع والمعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر اذ لايجاد لا يحصل بدونها فتروهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها وسائط في الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق ولهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لان لا يكون بينهما فاعل آخر حينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حائلا • فائدة • اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها • وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجي في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لايتنه اى لايتية ذلك الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الكبرى وشروح الشافية • والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجي في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواو •

التاويل هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع • واما عند الاصوليين فقليل هو مرادف التفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقيل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجي مستوفى هناك في فصل الراء المهمة من باب الفاء وتاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد •

الاولى بتشديد الواو هو مثال واوي فيجي في باب الواو وكذا الاوليات يجي هناك •

فصل الميم • الآدم بالمد والذال المفتوحة المهمة مرد گندم گون و نام پیغمبري كه بدر همه

آدميان است و در اصطلاح سالكن آدم خليفه خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او بر خليفه او كذا في كشف اللغات •

الالم هو ادراك المناظر من حيث هو مناظر ويقابله اللذة ويجي ذكره هناك مستوفى في

فصل الذال المعجمة من باب الالم •

الأم • الامهات • امهات الاسماء • الامهات السفلية (٩٠) الامهات العلوية • أم الدم • أم الراس • أم الصبيان

الأم بالضم و التشديد مادر و اصل هر چیزی و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مکه و لوح محفوظ
امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الأم أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • وقد يجمع
الأم على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير آدمي على ما في التفسير الكبير
وفي الصراح الامهات للناس و الامات للبهائم و تصغيرها اميمة و أم در علم اسطراب عبارت است از جسمي
که برو کرسی باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غیر آن و آنرا حجره نیز نامند • و در بعضي تصانیف
ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کنار اسطراب باشد و ام آن صفيحه که آن طوق
بر آن مرکب است کذا في شرح بيصت باب • و در بعضي رسائل گوید ام دائره بزرگ اسطراب
باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند و دروي جوفی باشد که صفايح و عنكبوت درو موضع کنند
و بدین اعتبار او را ام حجره نیز گویند و مرجع این بسوی قول اول است •

الامهات عند الحكماء هي العناصر و في كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر و طبائع
را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک و انجم را گویند انتهى و امهات در اصطلاح اهل رمل عبارت
است از چهار شکل که در وقت کشیدن زائجه در چهار خانه اولین واقع شوند •

امهات الاسماء در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیه را گویند یعنی الاول و الآخر و الظاهر
و الباطن کذا في كشف اللغات •

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة *

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح کذا في كشف اللغات •

أم الدم عند الاطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار
لإعادة الدم الى الشريان • و كيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان و لم يلتحم و كان الدم يسيل منه
الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها
اليه بالانغمار • و قوم يقولون أم الدم لكل انفجار شرياني کذا في حدود الامراض •

أم الدماغ و أم الراس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيع الراس اعلم ان الدماغ كله محلل
بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم
و يسمى الام الغليظة و الجانية ايضا کذا في بحر الجواهر •

أم الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية کذا قال الرازي •
و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ
بريم الصبيان و سماه غيره بام الشياطين و بغزغ الصبيان • و اما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح
ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يمتريهم • و قيل هو الصرع الصفراوي کذا في حدود الامراض •

ام ملهم عند الاطباء هو الحمى وملهم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة •
 ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات • ودر اصطلاح
 سالكان عقل اول را گویند كه اشارت است بمرتبة وحدت • شعره عقل اول نام او ام الكتاب • فهم كن والله اعلم
 بالصواب كذا في كشف اللغات • ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته
 ولجميع موجوداته على وجه الاجمال • وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر
 عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم
 ولا حق ولا خلق • و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود
 مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهملة
 كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على
 غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة
 الا لها ضد تلك من كل وجه وهي الالهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود
 فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر
 ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لبالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم
 على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل
 مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقي • اذا علمت ان الكتاب
 هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى
 بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود
 احد طرفيها والعدم هو الثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه
 الا فيها ضدها فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم
 الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين • اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى
 التعيين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر
 فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود
 في الكتاب والكتاب كلي عام واللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل •

ام الهيولي عند الصوفية هو اللوح كما يجي في فصل الحاء المهملة من باب اللام •
 الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگویند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان
 او مكن او غير ذلك • وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة واخرى على
 المومنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان •

الآمة بالالف الممدودة والميم المشددة عند الأطباء تفرق اتصال يحدث في الراس ويصل الى الدماغ

كذا في حدود الامراض •

الإمامة بالكسر في اللغة ييش نمازي كردن كما في الصراح • وعند المتكلمين هي خلافة الرسول

عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذي هو خليفته

يسمى اماما • وقلنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي ويخرج المجتهد ايضا

اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الأمر بالمعروف ايضا • وهذا التعريف

اولى من قولهم الامامة رياسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص • وقيد العموم احتراز عن القاضي

والرئيس وغيرها • والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا

واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة • فائدة • في شروط الامامة الجمهور على

ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع شجاع ذوراي • وقيل لا تشترط هذه الصفات

الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغا ذكرا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع

اذ القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه • وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف • الاول ان يكون

قريشيا اشتراطه الا شاعرة • والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة •

الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده • وبه قال الغلاة

ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة • والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية • والسادسة عيلية ولم يشترطها

الا شاعرة • فائدة • يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل

والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصاحبة من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق

الا النص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • وقال بعض الصوفية الامامة قسمان

امامة ظاهرية وامامة باطنية • يجبي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

الامام بالكسر ييشوا وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو

خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند المحدثين هو المحدث

والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي

نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك

عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل

كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الامامان هوثنية الامام واما معناه عند السالكين فيجبي في لفظ القطب في فصل الموحدة

من باب القاف •

الأئمة جمع الامام • وأئمة الاسماء اسماء سبعة را كويند چنانكه الحى والعالم والمريد والقادر والسميع

و البصير والمتكلم و ابن اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهية اند كذا في كشف اللغات •

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظرو لهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها و سلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتقة بالفرق الضالة •

فصل النون الابنة بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها

ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الانثيين وهي اما طبعي اي جبلي وهو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلة او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية و يشتهي احكامها فهو مع انه رجل في الحقيقة مرأة ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين واما عرضي وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض في اسافل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القدرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رويته بين الانثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا في حدود الا مراض •

الاذن بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازه رخصة في الشيء وشريعة فك الحجري حجر كان

اي سواء كان حجر الرق او الصغرا وغيرهما والذي فك منه الحجري يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز •

الاذان بالفتح لغة الاعلام و شرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف و يطلق ايضا على

الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر •

الامانة بالفتح وبالميم يجي تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الواو •

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا ما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون

في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الايان هو فى اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجيى الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا . ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل كفى الايمان به اجمالا وما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر . ثم التقييد بالضرورة لخراج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهادات فان منكرها ليس بكافر و عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح . والتصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجيى في محله فالظني ليس بكافى فى الايمان وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت . وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد مر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل . واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للولاد . والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كالتصديق فيحكم بكفر هذا المصدق . وقيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيى من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم . وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية واكثر الائمة كالقاضي والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندي من المعتزلة والقول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب . والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مومن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان . واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخله في حد الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بنى الاسلام على خمس . والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام . وفي شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء . والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط ولكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخله في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين

فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اي فى الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وربه وقد اختلف هؤلاء على اقوال الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين والثاني انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابي الحسن الاشعري وبشر الميرسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فلاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه * والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم والثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثاني العلم بالحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط لايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي * ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليحجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * وقال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد و لهذا يسقط حال الاكراه وقال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء و كونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان و سائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك والشافعي واحمد والاوزاعي وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية * اما اصحاب الحديث فلم اقول ثلثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة و زعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد والقول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهي بجملتها ايمان واحد وان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه والقول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل * واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالبلاء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمان المتعدي بالبلاء يجري على طريق اللغة واذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنى آخر . ثم اختلفوا فيه على وجوه . الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الانعال و هذا قول واصل بن عطاء و ابي الهذيل والقاضي عبد الجبار . والثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم . والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد و هو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر . واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهى عنه صغيرا كان او كبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهبيهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان يبين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين . و عند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم . و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان . و قال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال . و نقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق و بالثاني وحده كافر و بالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ويدخل الجنة . قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فقير المومن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة . قامت الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان و هو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته و رسله و تؤمن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله و لا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث . و قد جاء بمعنى الايمان الكامل و هو المقرون بالعمل و هو المراد بالايمان المنفى في قوله عليه السلام لا يزنى الزاني حين يزني و هو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان و انه في اي المعنيين منقول شرعي و في ايها مجاز و لا خلاف في المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجي من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة و الخوارج . و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال . أعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم . فقل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور . و رد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم و ما جاء به

نال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به و يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية • واجيب باننا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي و ركن الايمان على راي و لهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته بقاء قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا • لكن بقي شئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا لما بين في موضعه • واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار لقدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات الماخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري • وفيه نه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل • وقيل هو اي التصديق من باب اكلام النفسي وعليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد لمعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان • و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا • وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل • فائدة • قيل الايمان والاسلام مترادفان و قيل متغايران و سيجي تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين • فائدة • الايمان هل يزيد وينقص او لا يختلف فيه فقول لا يقبل الزيادة و للنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلها و قيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان و لكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتكم ايمانا و نحوها و قيل يقبلها وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها • وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه و الاحتمال ولو بابعد وجه يفني اليقين و ان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق يقبلها وهو ظاهر • فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تصور الزيادة و النقصان • قلت

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فلايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق اما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب • وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض • قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط ان يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام وايمان احاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما واما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال • فائدة • هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق • وذكر عن احمد بن حنبل وجميع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد او هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف وقد بقيت بعد اجاباتها مخافة الاطذاب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

الانانية بالفتح مني و خرد بيني ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانكه گويد نفس من و روح من وذات من • وانايت حق وجوديه است وانايت ما عدميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات وابن نزد سالكان شرك خفي است ولذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن التحقيق التي يضاف اليها كل شئ من العبد كقولك نفسي وروحي وبدي وهذا كله شرك خفي • وفي التحفا المرسله الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانينية هي عين معنى لا ال ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله •

المونن على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن في اللقاء والمجالسة والجماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

آن بالمد في اللغة الوقت وآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات • قيل اصل آن وان حذفتم الالف الاولى وقلبتم الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات • وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل •

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى • قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلائه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر المتمد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلائه خطأ • واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلائه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث المشرقية • قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر • وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم • فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه • وبالجمله فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويحيى ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة • وعند السالكين هو العشق • وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گویند

الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحدد به الازل والابد والوقت الحاضر فذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العنصرية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الاين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون ملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا • وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الاين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والاقليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

فصل الواو • الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق

في لفظ الامهات في فصل الميم •

أخوان الصفا ياران وبرادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسة باشند و بارضاف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات •

الأداة عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل •

الأداء هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة وقضاؤها وبغير الموقتات كاداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد نصاد الاول ونحو ذلك • واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجسعة فلا يطلقون الاداء فيه • وهما والاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او عادة ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقت المقدرة له شرعا أولا • واختيار فعل على وجب ليتناول النوافل الموقته • وقيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده • وقيد المقدرة للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية اذ لا اداء لها ولا قضاء ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا • واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك • وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدرة لا شرعا كالشهر الذي عيّن له الامام لزكوته والوقت الذي عيّن له المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر واداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا • اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة • وقولهم أولا متعلق بفعل واحتراز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسيم للاداء والقضاء • وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم أولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدرة له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدرة لها ثانيا لا أولا • ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان المتذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكرو ما بعده زمان قد قدر له ثانيا • فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر أولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر • قلت البقية قد ردت وقتها بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له • واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع • والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجزب مطلقا • فبقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في وقته • وبقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة الموداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

اصطلاحاً وان كانت اعادة لغة • ويقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل • وقولهم مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاءً الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذا لاجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجاز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب • واما عند الحنفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والكيف وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقاً • وبالجمله فالفعل اذا كان موقتاً من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابلكه ولا ببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة • فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء • قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعاً وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة • والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجبي في محله • وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتاً كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليمًا اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر • والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وابتداء ربع العشر • وبالجمله فالعينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه • ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو والله على الناس حج البيت • ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كآل العباداة حق الله تعالى فالعبد يوديعها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمندورات والكفارات • واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل • قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب • واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فانسده فقد صار بالشروع واجباً فيقضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضاً • ولا بد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه

هو القضاء احترازاً عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى • وانما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز • فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بامور به عند المحققين فالتأب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوباً لكن عند من قال بانه مأمور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • أعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهرا مس • واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل • وأعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخله في الاداء والقضاء على ما يجي في محلها • التقسيم • الاداء ينقسم الى اداء محض وهو ما لا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه والى اداء يشبه القضاء • والآول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يردى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفرداً فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غضب عبدا فارغا ثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب • والآداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يرد كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه • والآول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول • والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد • والقضاء الغير المحض كما اذ ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شيها بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حواشيه والتلويح وكشف البزدوي • ثم الاداء عند

القرء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجي في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء .
المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه * والايتار ان يقدم غيره على نفسه فيهما
 وهو النهاية في الأخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الهاء * الالهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها
 كذا في شرح الفصوص في الفص الاول * وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها
 يسمى الالهية * والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق * فشمول
 المراتب الالهية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالهية * والله اسم
 لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالهية اذله الحبيطة على
 كل مظهر * فالالهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل
 ذلك بالاعتبار و الافام الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هو الذات
 والفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق ولا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد *
 فاعلى الاسماء تحت الالهية الاحدية * والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية * فاعلى المراتب التي
 شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في
 اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية
 تحت الاحدية و الاحدية تحت الالهية لان الالهية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحبيطة
 و الشمول * و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من
 اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل * قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع
 المحامد * و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال * اما وجوب الوجود فلانه يستتبع
 سائر صفات الكمال * و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال
 عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد * و اما وجه
 استجماعه سائر صفات الكمال و دلالة عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم
 هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه و ذلك كاشتهار حاتم بالوجود في ضمن اطلاق
 هذا الاسم * فائدة * اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع
 مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام و آلهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأي الاشعري
 في وضع جميع الالفاظ * وقيل واضعه البشر و يكفي في ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا
 للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات * فائدة * اختلفوا في انه مشتق ام لا فالحقون على انه ليس
 بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لا بد للصفات من موصوف تجري تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفاً لم يكن قوله **لا اله الا الله توحيداً** . وقيل انه مشتق من **آله** **إلهة** و **الوَهية** و **الوَهة** بمعنى عبد و اصله **آله** فعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا **الآله** . وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل **لا اله الا الله** بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق . و **الآله** في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولاً ثم غلب على المعبود بحق . وقيل مشتق من **آله** بمعنى تحير اذ العقول تتحير في معرفته وقيل من **آله** الفصيل اذا أَوَّلَعَ بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه . وقيل من **وَلِه** اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح . وقيل اصله **لاه** مصدر لاه يلايه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كل شيء . وقيل اصله **لاها** بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير و حواشي التلخيص .

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبيعية و بما قبل الطبيعية وقد سبق في المقدمة .

فصل الياء * الايلاء لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء و الياء الفا

ثم همزة و الاسم منه **إِلِيَّة** و تعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد و منه قوله تعالى و الذين يولون من نسائهم و شرعاً حلف بمنع وطى الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة و شهرين ان كانت امة . و المراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع . و قولهم وطى الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال و الله لا امس جلدك لايكون مولياً لانه يحذف بالمس دون الوطي كما في قاضي خان فلا حاجة الى زيادة قيد و لا يحذف الا بالوطي و اطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء و البقاء معا او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطبيقه ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلاق كما في الذخيرة . لكن في قاضي خان لو آلى من زوجته امة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع و المراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية او يومية وفيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المدينتين لم يكن ايلاء بل يمينا و الى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة و مطالب شرعاً فلو لم يطأ فيها لآثم و اجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط و التحفة و الكافي و غيرها لكن في قاضي خان و النهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً موكداً باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق و نحو ذلك مطلقاً او موقفاً بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر و شهرين في الاماء هكذا في جامع الرموز هذا عند المحققين رح . و الايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي و مدة الايلاء لا تنتصف برق احد الزوجين

عنده • وعند الشيخيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة • وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازي • والآلاء على قسمين موبد وموقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتلك فعلي حج او فانت طالق ونحوه • والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الآلاء وان لم يقربها بانث بتطبيقه واحبة وسقط الحنث الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا وبقي الحلف بعد ثالث لا الآلاء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشأ و يك سخن تمام از قرآن و جماعتي حروف ازوى • اصله أَوِيَة بالتحريك أي وآباء وآيات جمع كذا في الصراح • وفي جامع الرموز الآية العلامة لغة وشرعا ماثبتين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح • وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلها العلامة ومنه انه آية مله لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلامها كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها • وقيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها • قال الواحدى وبعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • وقال ابو عمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن وعن الكلام الذي في آخر القرآن وعمد قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلك • وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدّوا آلم آية حيث وقعت ولم يعدوا آلمر وآلر وعدوا حم آية في سورها وطه و يس ولم يعدوا طس • وقال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا • وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي اب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • وقد اخرج ابن الصربس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرفا وثلثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا • وقال الدواني اجتمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية

البدء • المبدء • المبدء الفياض • المبدء الذاتي (١٥٩) المبدء الطبيعي • المبادي • المبادي العالية

واربع آيات • وقيل و اربع عشرة • وقيل وتسع عشرة • وقيل وخمس وعشرون • وقيل وست وثلاثون •
ثم أعلم أنه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكّي و مدني وما بعضه مكّي وبعضه
مدني وما ليس بمكّي ولا مدني • وللناس في المكّي والمدني ثلاثة اصطلاحات اولها أشهر وهو ان المكّي منازل
قبل الهجرة و المدني منازل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من
الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكّي وثانيها ان المكّي منازل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني منازل بالمدينة
فما نزل في الاسفار ليس بمكّي ولا مدني فثبت بواسطة وثالثها ان المكّي ما وقع خطابا لاهل مكة
و المدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان • والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع
شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية وفي الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع
كل آية تدل على جمع الهّي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهّي من مفهوم الآية المتلوة
ولا بد لكل جمع من اسم جمالي و جلالي يكون التجلي الالهّي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم
فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة
بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

باب الباء الموحدة • فصل الالف • البدء بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشئ • و اهل
الحديث يقولون بديننا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات • و البداية
عند الصوفية التحقق بالاسماء و الصفات و هو البرزخ الاول من برازخ الانسان و قد سبق في فصل السين
من باب الالف •

المبدء اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفي العنصدي و يسمى الحكماء
السبب مبدءا ايضا انتهى • وفي بعض حواشي التجريد المبدء يشتمل المادة و سائر الاسباب الصورية
و الغائية و الشرائط انتهى • و نزل صوفيه اسماء كلي كوني را گویند چنانکه در لفظ معاد در فصل دال از
باب عين خواهد آمد

المبدء الفياض هو الله تعالى و عن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر و الاستفادة
ما ذكره في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال •

المبدء الذاتي عند اهل الهيئة القائمين بحركة الاقبال و الادبار للفلک هو اول الحمل من منطقة البروج •

المبدء الطبيعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

المبادي هي جمع مبدء • وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على

ما سبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

المبادي العالية هي العقول و النفوس السامية •

مبادئ النهايات هي فروض العبادات أي الصلوة والزكاة والصوم والحج وذلك أن نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكاة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامساك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي وأنا اجزي به ونهاية الحج الوصول إلى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لأن المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك إلى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الابتداء هو لغة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيء قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي • ومنها ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقي • ومنها ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الإضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والإضافي • فالابتداء بالبسملة حقيقي وبالتحميد إضافي • ولا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء البسملة إذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينا في أن يكون بعض أجزاءها متصفا بالتقديم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لاينافي أن يكون بعض سورته ابلغ من بعض • ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الإضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • ومنها مقابل الوقف كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • ومنها الركن الأول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضيين • ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجيء في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا أيضا من مصطلحات اهل العروض • ومنها ما هو مصطلح النخاعة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد أي ليسند إلى شيء أو ليسند إليه شيء • وقولهم للاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فإن الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشيء يسمى بالخبر • أن قيل التجريد عدمي فلا يؤثر • و الابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد أن يكون موثرا فالأولى أن يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا أو تقديرا للاسناد إليه أو اسناده إلى شيء • قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لا موثرات فإن الموتر هو المتكلم ولا محذور فيه مع أن ما جعله أولى امر اعتباري فلا يصح أن يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين أحدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد إليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصوموا خير لكم • والمجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل أصلا حتى يؤول إلى السلب الكلي واحتزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي أن كان • ومعنى تمييز عن المجرد أي المجرد عنها معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم أو كان لكنه معدوم

معنى و حكما بان لا يكون مؤثرا في المعنى كالمبتدأ المجزوء بهرف الجواز نحو **بمبكم درهم** • وقولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان صفة كما هو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند في القسم الثاني كذا قيل وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب في التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قریش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد في المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر • مصرع • سمعت الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى لان المسموع هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون بسمعت تأثير في الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير في كل واحد من جزئي الجملة لان المراد منه مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكن حكمه حكم الاصوات التي ينعق بها غير معرفة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثاني وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو قائم الزائدان و ارغب انت عن آلهي • والمراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب ومضروب وحسن او جارية مجراها كقريشي • و انما قلنا احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام والنفي لان الشرط للاعتداد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن وما وعلى النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بعده نحو انما قائم الزيدان • وقولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو قائم الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان ولو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته • وعن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قيم نحو قائم زيد والاختش يرى فلك حسنا • وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد هيهات مبتدأ وزيد فاعل ساد مسند الخبر • وأعلم ان العامل في المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل في المبتدأ والخبر • وقال بعضهم كل واحد منهما عامل في الآخر وعلى هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية وعلى القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما في العباب والارشاد والفوائد الضمائية وغيرها •

ابتداء المرض هو عند اطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان حدوث المرض وهو الوقت الذي لاجزه له ويقال على الايام الثلاثة الأول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من يطرح نفسه على الفراش في المرض •

الابتداء الكلي عند الأطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النقص •

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه اعراض الذوبة كذا في بحر الجواهر •
الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا
 وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجيء في فصل اللام من باب الجيم •

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم والتروء فيه سواء نزل منزلة المنكر او المتروء او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتروء فيه وقوله تعالى انهم مفرقون من الابتدائي ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجيء في لفظ المقتضى ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •

المباراة بالهمزة وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الباء الموحدة • ب اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التهجى ويراد بها في حساب ايجاد الاثنان • وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع به وعن المحمول بـ للاختصار والعموم • وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف در اول وبادر دوم جوي • بخوان هر دو يكي را هر دو ميگوي • وفي اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا في كشف اللغات •

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوة كذا في الصراح • والاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا في بحر الجواهر • والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد او صنف واحد وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد وبالمشورة وبالشتى من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگويند باب كبير باشد وصغير ومتصل • أما باب كبير بيست و نه حرفست و آن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و • لا ي • و أما باب صغير مبني است بر بيست و دو حرف و آن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • و باب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست • ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و ي • پس در باب صغير اين هفت حرف نيست • ت خ ذ ض ظ غ لا • و در باب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز ولا • والسبعية يطلقونها ويريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه ويريدون بالابواب الدعاة على ما يجيء في فصل العين المهمة من باب السين المهمة •

باب الابواب هو القربة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في

المطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البواب بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح • وفي بحر الجواهر هو نم

الاثنا عشرى سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع •

فصل التاء المثناة الفوقانية * البخت الجذ والتبخت التكبيت وآن تكلم خصمك حتى تنقطع

محجته عن صاحب التكملة • واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على

التبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء

كذا في المغرب •

البيت بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات •

وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودومصرع از شعر ابيات جماعة انتهى • وفي جامع

الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات • وفي بيع النهاية

انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية

فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب

والمطبخ والكنيف وغيرها ومن المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلثة • والحجرة نظير

البيت فانها اسم لما حجر بالبناء • والصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت

ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى • ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة

يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافي ما كان تام الاجزاء • والبيت

ان لم يكن في عروضة قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال

مثل الضرب والا فهو المصراع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب • والبيت عند اهل الجفر اسم للبواب

ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا • وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر

قسما بطريق من الطرق الآتية • بدانكه فاضل عبد العلي برجندي در شرح بيست باب نوشته است كه تمويه

البيوت نزد شان تقسيم فلک البروج است بدو از ده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگر ي نصف

النهار و باقي يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل

جزء طالع را به سه قسم متساوي كنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانى باشد و اين طريقه مشهور است و يا دوائر

عظيمه كه بنقطه شمال و جنوب گذرد و هريك از ارباع دائرة اول سموات را كه در مابين نصف النهار و افق بود

به سه قسم متساوي كنند و اين طريقه اختراع ابي رحمان هيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر

ارتفاع كه هريك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب به سه قسم متساوي

کنند و این طریقہ منسوب باحمد بن عبداللہ المعروف بجیش الحاسب است و یا دوائر عظیمہ کہ ہریک از دوقوس را از منطقه البروج کہ واقع شود میان جزء طالع و ہریک از دو جزء رابع و عاشربہ قسم متساوی کنند اینرا طریقہ مغربیان گویند و چون منطقه البروج بیکہ ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود ہر قسمی را بیت گویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و برتوالی بروج بشمرند • بدانکہ ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشرا اوتاد گویند و بیوت اقبال نیز و بعد اینہا کہ دوم و پنجم و ہشتم و یازدہم اند اینہارا بیوت مائلہ گویند و چہار کہ مقدم بر اوتاد اند یعنی دوازدهم و نہم و ششم و سیوم اینہارا بیوت زائلہ گویند و همچنین چہار خانہ کہ بر تسدیس و تثلیث طالع اند آنرا بیوت ناظرہ و آن یازدہم و سیوم و پنجم و نہم است و چہار را بیوت ساقطہ گویند و آن دوازدهم و دوم و ششم و ہشتم است انتہی •

أعلم أن إطلاق البيت على محل الشيء مطلقاً شائع كثير في استعمال أهل العلوم تشبيهاً له بمسكن الإنسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و الخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سیر نقطہ در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مہملہ از باب طاء مہملہ خواہد آمد •

بيت المقدس قبلہ امتہای پیشینیان و در اصطلاح صوفیہ دلی را گویند کہ پالت باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص کذا فی الامتلاحات الصوفیة لکمال الدین •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرِمَ على غير الحق کذا ایضاً فیہ •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فی الحق کذا ایضاً فیہ •

فصل الثاء السالئة * البحث بسكون الحاء المہملۃ لغة التفحص • و فی اصطلاح اہل النظر يطلق

على حمل شیئی على شیئی و على اثبات النسبة الخبرية بالدليل و على اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتی لموضوع العلم و على المناظرة و هي النظر اظہاراً للثواب • و البحث عندهم هو الدعوى من حيث انه برد عليه او على دليله البحث کذا فی الرشیدیة و العلمی حاشیة شرح ہدایة الحکمة فی الخطبة •

البرغوثية بالراء المہملۃ و الغین المعجمة فرقة من النجارية قالوا کلام اللہ تعالی اذا قرئ فهو عرض و اذا کتب باي شیئی کان فهو جسم کذا فی شرح المواقف •

البعث و البعثۃ بسكون العين المہملۃ فی اللغة برانگیختن و فستادن کما فی الصراح و فی الشرع ارسال اللہ تعالی انسانا الى الانس و الجن لیدعوہم الى الطريق الحق و شرطہ ادعاء النبوة و اظہار المعجزة • و قيل شرطہ الاطلاع على السعیدات و رؤیة الملائکة و هو لا یكون الا رجلاً کذا ذکر عبد العلی البرجندی فی حاشیة شرح الملخص فی الخطبة و یجی بیانہ فی لفظ الرسول و النبی • و يطلق على

الحشر والمعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهمة من باب الماء المهمة وعلى السرية ايضا •

فصل الجيم • المختار بالضم معرب بخته اي المطبوخ • وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى

المثلث • وعن الدينوري المختار بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويدعونه الوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر •
البرج • بالضم وسكون الراء المهمة في اللغة القصر والحصن • وعند اهل الجفر اسم لسطر

التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة • وعند اهل الهيئة قسم من فلک البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتباعدة على فلک البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهمة من باب الدال المهمة • وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلک البروج • واسماؤها هذه الحمل والثور والجوزاء وتسمى هذه بروجاً ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة وتسمى هذه بروجاً صيفية وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية والميزان والعقرب والقوس وتسمى هذه بروجاً خريفية والجدي والدلو والحوت وتسمى هذه بروجاً شتوية وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطيمة وامرة وبعضهم نظمها بالفارسية • شعر • چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد • سنبله ميزان و عقرب قوس و جدی و دلو و حوت • ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي • ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفضل الآخرة والثاني من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا • والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت • ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا • فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة • وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا • فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها • والاولى اعتبارها على السطح الاعلى او الادنى من الفلك الاعظم لتسهيل مقايمة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت أولا في الثامن لتمييز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهجت من كواكب وقعت فيها • ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن • سدد •

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسمائها وان كان الاولى ان لا تتغير لتلايق خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز والكواامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثواني والثالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة و كل ثلثين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الحاء • البحة بالضم والبسوحة بالحاء المهملة في اللغة بمعنى كرفتكي آواز كما في الصراح وانكأنت من داء فهو البجاح ورجل أبغ بين البحر اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر • وفي شرح المواقف انها غلط الصوت كما يجي في لفظ الحرف •

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجي في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة •

البطمح بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجي في فصل اللام من باب الميم •

الاباحة في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها • وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحت كذا اي اطلقته • وفي الشرع حكم لا يكون طلبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه • والفعل الذي هو غير مطلوب و خيّر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا • فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عيناً كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم • والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي • والحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند الذداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • وقيل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بالواجب المخير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب • وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة • وقيل ولوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوصل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعاقب عليه عند قصد المعصية • ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل والاقرب ان يقال مادل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل وتركه من غير بدل • والاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل • وفيه

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لا يدل له وهو العزم وكذا المخير كل منبما واجب اصاله لان احدهما يدل عن الآخر على المختار • وأعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شيئا من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجوز في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة • فائدة • اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها لانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب • وقيل جنس له لان المباح ما اخرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بلاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بامور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطله قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالامورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى •

فصل الحاء المعجمة • البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از چیزیکه میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور • و آنچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم یبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت • وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بینهما برزخ لا یبغیان • و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مسترشد پس ذاکر را باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را و کل کائنات را در هستی حق گم کند • و در اصطلاح سالکی برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجروده و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیرو مرشد را نیز کذا فی کشف اللغات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات • و در اصطلاح

حكماي اشراقيان نجسم را گویند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم صمي به لان البرزخ هو الكائل بين الشئين والاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نیز گویند مرتبة وحدتست که تعین اول عبارت از انست و بنور محمدي و حقیقت محمدي نیز معبر میشود کذا فی لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة * البرد ضد الحر والبرودة ضد الحرارة والبارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ و تتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها • و تطلق ايضا على النخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهض الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكشفة و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي عرف العلماء هو امتداد بين الشئين لا اقصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره • وهذا التفسير اولي مما قيل هو للامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشئين لانه لا يشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شئ محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلا ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فحسم تعليلي و ان لم يحل فخلا اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند النافين للخلاء المتكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخياشي و يجي ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الجهل بين معدل النهار

البعد الأبعد • البعد السواء • البعد المعدل (١١٩) البعد المضعف • البعد المفطور • الأبعاد الثلاثة بعد الاتصال • تبعده نتيجة • البلاد • البتر

وبين الكوكب من الجانب الأقرب سواء كان للكوكب عرض أو لا وقد يسمى أيضا بميل الكوكب مهيأ على سبيل التشبيه • والبعض على أن الكوكب أن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وإن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا • لذلك الكوكب بخلاف العرض فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الشغني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • ودر سراج الاستخراج كه رسالة إيست در استخراج تقويم از زيج الخ بيگ ميگويد بعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج ويا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الأبعد والبعد الأقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و **البعد الأقرب** الوسط هو الحضيض الاوسط و **البعد الأبعد** الوسط هو الذروة الوسطى و **البعد الأقرب** المقوم هو الحضيض المرئي و **البعد الأبعد** المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الإنق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر ايضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجي في لفظ المكان في فصل

النون من باب الكاف •

الأبعاد الثلاثة هي الطول و العرض و العمق والطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم

و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل

الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلاث •

بعد الاتصال يذكر في فصل الام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعده نتيجة نزل بلفاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجة بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •

گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حور عين • سرو قد خد همچو

مه شكر لب كبت خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلاد يجي في لفظ العمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الرابع • البتر بمكون التاء المثناة الفرقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

على ما في عروض سيفي • و عند الاطباء هو القطع في العصب والعروق عرضا • ويطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان وتعليقه بصنارات وشد كل واحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحر الجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف والقطع • والحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء • والقطع اسقاط ساكن التودد المجموع وتسكين متحركه كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخي ليكن در عروض سيفي گوید بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم است و رکنی که در بتر واقع شود آنرا ابتر گویند چون از مفاعیلن عیلن را بجنب بیندازند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای اوفع نهند که دو حرف اول میزانیست پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلن بگیرند ابتر گویند انتهى • و لا يخفى ما في عبارتین من التخالف فبناء اما على تخالف املاحي عروض اهل العرب والعجم او على ان للبتري معنيين •

البتريّة بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالثاء المثناة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثناة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التآليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفطات و منها ريحية كالنفخات كذا في الموجز و بحر الجواهر •

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت درياست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفة و باره از كلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر كذا في عروض سيفي • و در جامع الصنائع آورده که بحراسم جنس است که در تحت او انواع است و بحر در اصل لغت شکافي است در زمین موضع آب حیوانات مختلفه الانواع و دریا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بسیار است • بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول • و اصول سه اند سبب و تد و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحریکه از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحریکه از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جماعه بحور مفرده و مرکبه نوزده است طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث و سریع و جدید و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و مقدارک و ازین نوزده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل خامه عرب است و عجم درین بحور شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خامه عجم است که دران عرب شعر نگویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحور دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحریکه مرکب است از چهار

اركان آنرا مرتب گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثنی خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند • و باید دانست که چون یک وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعیلن آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی • و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده •

مجمع البحرين عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین و جوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم • و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات •

البحران بالضم هو لفظ یونانی معرب و هو فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعنى الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب • وعند الاطباء هو ما يلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظیم يحدث فی المرض دفعة الى الصحة او الى العطب وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف الاول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البهران المكمود والبهران الكامل والبهران الجيد والثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البهران الردي والثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين التامة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة والسادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك والسابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤول الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤول الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمانيه من تغير دفعي بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة • وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة • و البهران التام ما ينقضي به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا في بحر الجواهر وغیره • والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البهران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكله منسوب الى باحور وهو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري •

البخار بالضم والهاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخل مركب من

اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تأثيرا تاما في المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر فى الحس لصغرهما ويسمى المركب منها بخارا وان اثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر فى الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور • و ذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت فى المياه احوالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبعت بها و احدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية ومن الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما ومن الاول الشعر كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخارا دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية و مائية مراد دارند انتهى • ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا معد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض •

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجي في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجي في فصل اللام من هذا الباب •

الابرار بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا في بحر الجواهر •

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ وينقسم الى ثلولية يشبه الثلول الصغير وعينية وهي عريضة مدورة لونها ارجوانية والى ناتية اي ظاهرة والى غائرة اي كامنة • والبواسير فى الانف هي لحم زائدة تنبت وربما كانت رخوة بيضا،

لا وجمع معها وهذا اسهل علاجاً وربما كانت حمراء شديدة الوجة وهذا اصعب علاجاً ومفردتها باسور
ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري • وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها
ويقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

المباشرة في اللغة أجماع • والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تلمس احد الفرجين من
الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين • ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل
المجرد والانتشار وهي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا في
جامع الرموز • والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط
هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً •
أعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتباً وايضا رأوا ان الفعل
المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تأثير
قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء عندهم •

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها
من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب
الطفل ولو عذبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان
الطفل بالغا عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم
لكن عادلاً كذا في شرح المواقف •

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشر وفي الخير اغلب كذا
في تعريفات السيد الجرجاني •

البصر بفتح الموحدة والصاد المهملة بينائي • وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين
المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدميين من الدماغ يتياصن النابت منهما يصارا ويتياسر النابت
منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ النابت يمينا الى الحدة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بجميع النور • وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس
الظاهرة • ومدركاتها تسمى مبصرات والمبصر بالذات هو الضوء واللون • واما ماسواهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما • واختلفوا في الاطراف اي النقطة والخط والسطح

فقل هي ايضا مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لا غير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا أولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها • ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان • احدهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات • والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعدهما فانها لاتتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لبرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس • ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون • فائدة • اختلف الحكماء في كيفية الابصار • والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط • ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة • الاول ان ذلك المخروط مصمت • الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقات قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات • الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيما والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطبعا في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاجوده له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدة

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا * وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا * واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي مغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا * ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل هذا * وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه الى الحس المشترك * والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي اننا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل * ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى * وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة * فائدة * قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة * الاول المقابلة * والثاني عدم البعد المفرط * والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار * والرابع عدم الصغر المفرط * والخامس عدم الكجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي * والسادس كون المرئي مضيقا اما من ذاته او من غيره * والسابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه * وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الكجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة * والاشاقة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا واختفلوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته البعض ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فليل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة • ولا خلاف بيننا وبين معاشر الاشاعة في انه تعالى يرى ذاته • والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى •

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره وهما صفتان وان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني وليس المراد بعلمه الا الادراك بنظرة له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته ايضا بذاته فرواياته لذاته عين رواياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لا يزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا ولكن لا يوقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك • ومن هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظره الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الاية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لا يفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظره لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليأزم ومن ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فانهم كذا في الانسان الكامل • والمتكلمون اختلفوا فيه • فليل هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ويجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية واما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة وبدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

كما يكتفى عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الخذ في السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية •
البكر بكسر الموحدة و بسكون الكف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تفتض اعتبارا بالثيب لتقدمها
 عليها كما في المفردات و شرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط • و قيل لم تجامع بنكاح ولا غيره
 و هذا قولها و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما في الظهيرية • و ذكر في المغرب انه يقع على
 الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة •

البهر بالضم كقفل عند اطباء هو الربو و ضيق النفس و يجي بيانه في فصل الواو من باب الراء
 المهملة في لفظ الربو •

فصل الراء المعجمة * البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق مما يبرز من الفضلات ثم
 خص في عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج و صاحب الخلاص اوردته
 في الباء المكسورة و المحمود الشيباني في المفتوحة كذا في بحر الجواهر •

الابرار بكسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز • و البارز هو ما يلفظ به على
 ما يجي في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابراز اللفظين نزد بلغا آنست كه شاعر لفظ مشترك را در ربط بر نمطي آرد كه از تركيب يك معني
 محبوس و دوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از يمينت يم پديد آمد چو نار اندر منار • و ز وجودت
 جود پيدا گشت چون ماء از غمام • معني محبوس در يمين يم و در منار نار و در وجود جود و از غمام
 ماء و معني مقبول ظاهر است كذا في جامع الصنائع •

الابتزاز بزاي معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن كوكب بقوتهاي ذاتي و عرضي در صورت
 طالع و آن كوكب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود كه صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در
 طالع بود یا ارباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در عاشر بود یا
 صاحب حادي عشر یا صاحب شرف دروي بود تا همچنين در خامس یا سابع یا تاسع یا ثالث • و اما اگر كوكبي
 قوتهاي ذاتي دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتي بود كه چند كواكب شايسته ابتزازيت
 باشند و قویتر را مقدم دارند و ديكرانرا شريك او دارند و مدار احكام كلي طالع بر مبتز است پس بر مستولي
 پس بر صاحب طالع اگر چه ساقط بود پس بر كوكب غريب كه ناظر بود اين در شجره گفته • و در كفاية التعليم
 مي گوید ابتزاز بودن كوكبي است در قویترین بيتي از بيتهاي طالع یا ناظر او بطالع و نظر اكثر كواكب
 بدو و قویترین بيتها بيت طالع پس دهم پس يازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سيوم را
 در قوت مدخلي نيست و چهار ديگر ساقط اند و از ثوابت هر كه با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر
 میان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر كوكبي در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوي حال

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگرود چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان *

فصل الشين المعجمة * البرش بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض

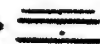
في الوجه وربما كانت الى حمرة وكمودة كذا في بحر الجواهر *

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيش بن الهيصم بن جابر * قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق * وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور * وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم الآية * وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا * وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا * وقيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام * وقيل السكر مع الكبيرة كفر * ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف *

فصل الصار المهملة * البرص بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد

ويغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر * والبرص الاسود يسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر * وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق والبرص لايبضين ان البهق يكون في سطح الجلد ولا يكون له غور اذ المادة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فاركتبت في الباطن وفسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها وان كان جود غذاء * والفرق بين البهق والبرص الاسوديين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كما يكون للسمك وتكونه من سوداوية سرائتها العضو فآثرت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه وهو من مقدمات الجذام *

فصل الضار المعجمة * البياض بالفتح والياء المثناة التحتانية في ثلثة سبيدي * وعند اهل

لرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا  * وتوضيحه يطلب من كتب الرمل *

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة وايضا آماسيدن دست اسف و خايه گردن مرغ و سخت

ندن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح * وفي الاقسرائي البيضة ويسمى بالخوذة ايضا نس من الصداع * واختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس ولذا سمي بيضة وخوذة * فقليل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر وبيتهج الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن راسه يطرق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي او ورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحر لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة • وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لا يرجع الى المعنى • والعلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع وعلى الراي الثاني ما يقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى •

البيضي عند المهندسين سطح مستوي يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاھليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصرولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور • وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي والشبيه بالاھليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح • وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجفني للفاضل عبد العلي البرجندي •

العلماء

البيضاء العقل الاول فانه مركز العماء واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه هو اول موجود و يرجع وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة فى اللغة گستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة عد ، ما قد

فی الحل والعقد ویجی فی فصل العین المهملة من باب الجیم • وعند السالکین هو حال من الاحوال • ودر مجمع السلوک گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آورد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی نباشد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمان برد که آن قبض و بسط است مثلا اگر حیرتی و حزنی پیش آید گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید کمان برد آنرا بسط • و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوازه گردد در بنوقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفته فیقبضه الحق تارة و بیسطه اخرى • پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوازه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر سالک را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود • و در اصطلاحات صرفیه میگویند البسط فی مقام القلب بمثابة الرجاء فی مقام النفس و هو وارد یقتضیه اشاره الی قبول و لطف و رحمة و انس و یقابله القبض کالخوف فی مقابلة الرجاء فی مقام النفس • و البسط فی مقام الخفی هو ان یبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و یقبضه الیه باطنا رحمة للخلق فهو یسع الاشیاء و یوثر فی کل شیئی ولا یوثر فیه شیئی • و قیل قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش • و اما سالک اهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و انس باوی بدوام باشد هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع میکند و نصیبی ازان میگردد و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آورد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شود بسط مر نشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد • بدانکه چون سالک از عالم قلب بر میروند و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط • قال الفارس یجد المحب أولا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهی ما فی مجمع السلوک • و عذ اهل الجفر یطلق بالاشترک علی اشیاء علی ما فی انواع البسط • اول بسط عددی و تحصیل آن بر دو نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هر دو مستحسن و معمول اند • اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هر یک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد یسر استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شده عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد ۹۰ اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عدد گیری عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نمایی و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او گیریم که ۲۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ر ک د • و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف باز برو بنیات مثلا چون محمد را با اسمای حروف او تلفظ کردیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف مستحصله او اینست م ی م ح ا م ی م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفی را گویند و ماسوای اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش را که ی م است بنیات نامند • سیوم بسط طبیعی و آن عبارتست از آوردن حرفی که مربی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مربی و هوائی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را آبی مقویست • و حروف آتشی حروف ا ه ط م ف ش د و حروف هوائی حروف ب و ی و حروف آبی حروف ح و ز و حروف خاکی حروف ق و ن و حروف م و ن حاصل بسط طبیعی محمد ن ز ن ح است چرا که میم آتشی است در درجه چهارم برای او نون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه دوم را آوردیم که مقوی اوست از حروف آبی در درجه دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای دال که خاکی است در درجه اول جیم که مقوی اوست دران درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی هوائی آبی خاکی

ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ک	ل
م	ن	س	ع
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مکسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشی حروف هوائی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم * اما حا و دال او خاکی اند و لیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است * و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک آ و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمه این فن است * پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی * اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هریک از آن حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم * اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هریک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین برای حا ط بیاوردیم و برای میم دوم ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد * اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوائی و هوائی را بآتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلاً در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاکبست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج * ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلاً محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد از آن حای محمد را بعین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود * هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلاً خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد و طائفه دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است و هشتم بسط تزاج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابه مر حروف متزاجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفردة بود یعنی از متزاجه و متشابه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابه بود بجهت او ج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابه بود بجایش د گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ د شد و نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عددیست که بحساب ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مر آن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعقص قرشت نخذ فظخ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ی و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میم ش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ل ک ث شد و همچنین از میم دوم و از حا د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ل ک ث د س ل ک ث و ی و دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف از آن مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح و یازدهم بسط تکسیر است و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

البسيط في اللغة بمعنى المبسوط أي المنشور كالارض الواسعة * وفي الاصطلاح يطلق على معان * منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستفعلي فاعلي مستفعلي فاعلي مرتين ويستعمل مخبون العروض والضرب كذا في عنوان الشرف * ودر عروض سيفي مي آرد بسيط اگر مجرد آيد مسدس شود و اگر مثنى باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد * ومنها السطوح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين أي الطول والعرض هو السطح ويسمى بالبسيط أيضا ويجي في فصل الحاء من باب السين * ومنها الشيء الذي لاجزاء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمي اولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشيء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل وتارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة • بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين • و بسيط خارجي لا يلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل • و مركب عقلي يلتئم من امور متميزة فى العقل فقط كالمفارقات • و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي • و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة • و منها الشئ الذى لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه اى اخص من البسيط بمعنى ما لاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشئ الذى له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهوام من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه • و منها الشئ الذى كل جزء مقداري منه مساو لکله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله فى اسمه وحده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزأؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك فى اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة • و انما قيد الجزء بكونه مقداري بالدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابعادة • و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزأؤه المادية وحدها و الصورة وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداري • و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لکله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لا يتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب • و منها ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة • و منها ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك • فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها و اول تلك المعانى الثلاثة اخصها و بين الثانى و الثالث عموم من وجه و باقى النسب يعرف بالتأمل • و منها الشئ الذى يكون اقل جزء من شئ كالحملية التى هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافة و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير مراح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة • والمعاني الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية وفي موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافي بسائط الموجبات وبسائط الامزجة و مركباتها ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التخصيل ومنه التجنيس البسيط •

فصل العين المهمة * البدعة بالكسرة في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات والارض اي موجدتها على غير مثال سبق • قال الشافعي رحمه الله تعالى ما أحدث وخالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة • والحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مأمورا ولم يلزم من فعله محذور شرعي وان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما وبالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة • فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض والقوافي ونحوهما وبالجرح والتعديل وتمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها وتدوين نحو الفقه واصوله وآلاته والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة • لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك ومحل بسطه كتب اصول الدين • ومن البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة والجماعة • ومن المندوبة احداث نحو الرباطات والمدارس • ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف • ومن المباحة التوسع في لذيق المآكل والمشارب والملابس • وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس والحديث الثامن والعشرين • وفي شرح النخبة وشرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة وفيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه • وانما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر • والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت كادلة المبتدعين • وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدانکه هرچه پیدا شده بعد از پیغمبر خدا صلى الله عليه وآله وسلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و یا قیاس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گویند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سیئه و ضلالت خوانند و کلیت کُل بدعة ضلالة محمول براین است • و بعضی بدعتها است که واجب است چنانچه تعلم و تعلیم صرف و نحو و لغت که بدان معرفت آیات

واحاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بود • و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسا و مانند آنها • و بعضي بدعت مكرره مانند نقش و نگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاي فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه در حقيقت سنت است زيراچه آلحضرت فرموده اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احدثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضي الله عنه او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الأبداع في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق • وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان و ما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • و تبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود و غير ان لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الأبداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشئ وجود زماني و كل واحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذا التكوين و الاحداث مترتبان على الابداع و هو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • و قال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيء من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • اقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيء المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل الفون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابي الاصبع ولم ارفى الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يفيض حتى يقلع مطر السماء و يبلغ ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارتفاع في واستوت و التمثيل في وقضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء و صحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة قغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتباس في الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و اختلاف اللفظ مع المعنى و الابداع فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخرج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيء منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نواز صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل بر چنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البدیع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هو الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلاثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجي في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • و براعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره و الاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة • وقد رُجّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الاديان علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة الذبوات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بما لك يوم الدين وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد وعلم السلوك وهو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فذية في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم •

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة باراء مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا في الصراح • وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام • الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة • والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض • والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطوا وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها واما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان وجوه وتقبل ويجبي تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى •

البيع بسكون المثلثة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثلث واخذ المثلث ويعدى الى المفعول الثاني

بنقصه وبحرف الجهر تقول باعه الشئ وباعه منه • ويقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن واخذ المثل • والشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وقوله تعالى ولبئس ما شروا به انفسهم الآية • ويقال ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات • وقال الامام التقي البيع والشراء يقع في الغالب على الايجاب والابتياح والاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل والمزيد فرع عليه والايجاب اصل والقبول بناء عليه • وفي الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثل واخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين • فالفرق بين المعنى اللغوي والشرعي انما هو بقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام • وفيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان اخذ غصبا واعطاء شئ من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه • وايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير ويخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا • وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون والصبي المحجور والسكران والواقعة على وجه التملك والتملك فخرج الرهن وعلى وجه الكمال والتابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء والاجارة لعدم التابيد • والمراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير والبرجندي والدرر وجامع الرموز • التمسيم • في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة ويسمى مقايضة • او بيعها بثمن ويسمى بيعا لكونه اشهر الا انواع وقد يقال بيعا مطلقا • او بيع ثمن بثمن ويسمى صرفا • او بيع دين بعين ويسمى سلما • وباعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة • او اعتبر مع زيادة ويسمى مراوحة • او بدونها ويسمى تولية • او مع النقص ويسمى وضعة انتهى كلامه • ومن البيوع ما يسمى بيع الحصة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصة عليه • ومنها بيع الملامسة وهو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لا خيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية • وفي الهداية بيع كان في الجاهلية وهو ان يتسام الرجلان على سلعة فاذا لمسا المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة • والثاني المنابذة والثالث لقاء الحجر • ومنها بيع المزبنة وهو بيع التمر على النخيل بتمر مجدود مثل كيله خرما • ومنها بيع المحاكلة وهو بيع الحنطة في سنبها بحنطة مجدودة مثل كيلها خرما كذا في الهداية • ومنها بيع الوفاء هو بيع المعاملة واحد وكذا بيع التلجية كما في البزاية وهو ان يقول البائع للمشتري بعث بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي وانه بيع فاسد يفيد السلك عند القبض • وقيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع وهو ضامن لما اكل واستهلك وللبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء • وقيل انه بيع جائز ويوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه • و في الثانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن والصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكره و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عند هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر عليّ الاقراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگیری • تقسيم آخر • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العرضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لا يكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبض في احد العرضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاوره بان يكون القبض في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد ان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلاة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

فصل الغين المعجمة * البلاغة عند اهل المعاني يطلق على معنيين أحدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكن احسن لان الحال قد يقتضي ما ينافي الفصاحة كالتعقيد في المعينات فيعتمد رعاية التطابق اولى من رعاية

الفصلحة اذ ارتفاع شأن الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر . وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكرنى لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء . قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام . فقيل انه لا يشترط شيى من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعميد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها للتأخير فيخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن التعميد المعنوي . ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهي البلاغة وهو الاعجاز وما يقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى . اي الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاغجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فياتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحقق باصوات الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني و تلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية وما يتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعاني . و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول والمطول والجلبي . وفي الاتقان في النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثاني اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصه فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة وهما على الانفراد في نعتيهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمادة يعالجها نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فصيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

البالغ في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغاً بالاحتلام والحيض والحبلى فان لم يوجد شيى فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه • وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويجي في لفظ الحرفي فصل الرء من باب الحاء •

علم البلاغة هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة •

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان احدهما المبالغة بالصيغة • وصيغ المبالغة فعلان وفعليل وفعل كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولاشك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تنصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع • قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عبادة • وقد اورد بعض الفضلاء سوالات على قوله تعالى والله على كل شى قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الانجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد • واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيى ولو لم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان • وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرئ القيس • شعر • فعادى عداء بين ثور ونعجة • دراكا ولم ينضم بما فيفسل • ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بشر الوحش ونعجة اي انثى منها في مضار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة وان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر • شعر • ونكرم جارنا مادام فينا • وتبعه الكرامة حيث مالا • الالف للاشباع ادعى ان جارة لا يميل عنه الى جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا ومتنوع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنوع عقلا • وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عادة فغلو ويمتنع ان يكون ممكنا

عادة مبتدعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقول انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج
مخرج الحق • وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اذبه وخير الكلام
ما بولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجع • فالمقبولة منها التبليغ والاعراق وبعض اصناف
الغلو وما سواها مردودة • والاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد
في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخيل كقول ابي الطيب • شعر •
عَقَدْتُ سُنَابِكُهَا عَلَيْهَا عَثِيرًا • لو تبتغي عَنَّا عَلَيْهِ أَمَكْنَا • ادعى ان الغبار المرتفع من سُنَابِكِ الخيل قد اجتمع
فوق رؤسها متراكما متكائفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا مبتدع عقلا وعادة
لكنه تخيل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخذاعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمت على
الشر • ب غدا ان ذا من العجب • ودر جامع الصنائع گوید مردود از غلو آنست که محالي را ادعاء کند که متضمن
حسني و لطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خويش •
و در مجمع الصنائع گوید از عيوب مدح مبالغه است که از حد جنس ممدوح افراط کند يا تفریط مثال قسم
اول • شعر • اي کائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش کم ز آوريدگار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر
مارا عليه الصلوة والسلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر کسي که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق
است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانکه حکيم انوري گوید • شعر • بزرگواري کاندر کمال قدرت
خويش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهبي فرشته صفت خواجه محمد
خلق • وحيد دهر ملک بود کف کریم جهان • چه جنس ملوک را خواجه و وحيد دهر مدحي قاصر باشد •
التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف • البازق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبع فذهب منه اقل من النصف فان

ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمى الثلث ويجي في لفظ الطلاء •
البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما
يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للثكائف الحاصل بالبرد الشديد الوامل اليه
فيحدث من خرقه له و مصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي
سريعا و هو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •

والبرق بفتح التين نزد صوفيه چيزيست که ظاهر ميشود بنده را از لوازم نوري پس ميخواهد

آن بنده را سوي قرب حق کذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد ميشود بر سالت از جناب اقدس و بسرعت منقطع

شود و اين اوائل کشف است کذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيء المترقق للجسم من غيره و يجيى في لفظ الفود في فصل الالف من

باب الضاد المعجمة •

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشيفاء ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض اطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شئ اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر •

فصل الكاف * البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية و يجيى في فصل العين المهملة من

باب السين المهملة •

فصل اللام * البتول بالفتح و بالثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الزواج وقيل

المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره •

البخيل بالفتح والخاء المعجمة في اللغة نا بخشنده و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست

كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات وغير آن بجا نيارد و بعضي گویند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گویند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

البدال بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرهما هو القائم مقام الشيء و البديل مثله البدال

و البدلاء الجمع على ما في الصراح و المذهب و كذا البديل بفتحيتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بدلا • و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الحاحب في الشافية البدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف البدال و هي حروف انصت يوم جذ طاه زل فلا يرد نحو

اظم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لا يسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف البدال • و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة

ابن و اسم فانه لا يسمى ذلك بدلا لا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • و قوله غيره تأكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدال و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى

مبدلا منه و الحرف الثاني اى الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا و بدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية • ثم

البدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب

او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق البدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال

فقط في يدمو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم ببدال حروف العلة و الهمزة

بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ البدال كذا ذكر الرضي و يجيى في لفظ الاعلال

ايضا في فصل اللام مرر باب العير • قال في الاتقان في نور بدائع القرآن البدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض • وجعل منه ابن فارس فانطلق اي انفرق • وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام الكاء وقد قرئ بالكاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخيراي الخيل • وجعل منه ابو عبيدة الآمكاء وتصدية اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البديل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجعا في البيان على الاول كقول الشاعر • مصراع • متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا • فان تلمم من الالمام وهو النزول بدل من تاتنا على مافى العباب وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكر حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه وان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت والتاكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببديل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بدأه شيى فاعرض عنه ببديل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان وانما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البديل اقسام اربعة لان البديل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماء ابن مالك في الالفية ببديل المطابق • قال الجليلي في حواشى المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر • والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه • والرابع بدل الغلط • وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملايسة بغيرهما اي تكون تلك الملابس بغيركون البديل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البديل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابس كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البديل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع • واعلم ان في اطلاق الملابس يدخل بعض

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حمارة فالمراد بها ملائمة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حمارة او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في محتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معيناً بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وهنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفاً من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله * ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلاً رجلاً اكرمتهم ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البديل انما هو المجموع * فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض * قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفضيل ملفوظاً بالضمير ولا محتاجاً الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل * فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدلي الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراد مع انه غير بدل على هذا التقدير * قلت هو نظير قولهم هذا حلوا حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوا حامض اعتبر العطف أولاً ثم جعل المجموع خبراً لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلوة والحامضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلوا والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكرناه يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب * ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يثبت شيء من الجزئين عند تثنية المبتدأ وجمعه وتانيته * قلنا اجزاء تلك الاحوال على الجزئين كاجزاء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراءه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجح الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ * ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار وغلط نسيان وهوان تنسى المقصود فتعتمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان الفرعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل وغلط بدء وهوان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تنزه انك غلط فيه وهذا معتمد الشعراء كثيراً مبالغته وتفننا وشرطه ان ترتقي من الأدنى الى الأعلى كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد التشبيه

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهارة ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه * أعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدم بما تعملون امدم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتأدية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه و زان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام و البنين و الجنات و غيرها وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر * شعر * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * و الا فكن في السر و الجهر مسلما * فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب * و قوله لا تقيمن عندنا اوفى بتأدية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنهما في اعجبني الدار حسنهما لان عدم الاقامة مغاير لالترحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البديل المذكورة لا تجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه * فائدة * البديل في باب الاستثناء يخالف سائر الإبدال من وجهين * الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير * و الثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجليبي في حاشية المطول * و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البديل بالإبدال ايضا * و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الابدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البديل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو *

الابدال بكسر الهمزة بدل كرين و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة * و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجي ايضا في لفظ القاب في فصل الباد

الموحدة من باب القاف • و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت • و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجي في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت • و عند الاصولييين هو النسخ كما يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون • و عند اهل البديع هو العكس و يجي في فصل السين المهملة من باب العين المهملة • و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت • بيت • خلقي شده چال دامن از گل روی • کوباد که آورد ازان گل رو بوی • کذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي • و در جامع الصنائع گوید معماي مبدل آنست که لفظي آرد که چون معنی آنرا بزبان دیگر بدل کند نامي خيزد که مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت • بيت • گفتند که معشوق کدام است ترا • گفتم آنکس که آفتابش خوانند • چرا که چون آفتاب را بعربي برند شمس شود لیکن اینجا قرينه بر بدل نیست اگر قرينه بر بدل هم ذکر کنند بهتر آید مثاله • رباعي • شب خواجه ابوبکر بدیدم در راه • گفتم که شوم ز سرنامت آگاه • مارا چو ز درهای عرب بیرون برد • بر عکس سوار شد بتازی ناگاه • يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه که از ابواب آب برود ابومانند و سوار بعربي رکب بود چون رکب را معکوس کنند بکر شود •

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست که دو لفظ متجانس در کلام آرند که در اول حروف مختلف باشند چون سلام و کلام و سلامت و ملامت و این از مخترعات حضرت امیر خسرو دهلوي است کذا في جامع الصنائع •

الابدال بفتح الالف جمع البدل و البديل و کذا البدلاء بالضم على ما عرفت • و مولوي عبد الغفور در حاشیه نفحات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترک لفظي است تارة اطلاق میکنند بر جمعي که تبديل کرده اند صفات ذمیمة را بصفات حمیده و عدد ایشان منحصر نیست و تارة اطلاق میکنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق میکنند که ایشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق میکنند و ازین بعض بعضي بر اینند که اوتاد از ابدال خارج اند و بعضي گویند که اوتاد از جمله ابدال اند و دو دیگر از ابدال امامان اند که وزیران قطب اند و دیگری قطب است • و این هفت تن را ابدال بنابر آن گویند که چون یکی ازینها برود دیگری که بحسب مرتبه فرو تر از او بود بجای او نشیند و حفظ مرتبه وي کند • و بعضي میگویند که تسمیه ایشان بابدال از انجبت است که حق سبحانه تعالی ایشان را قوتي داده که چون خواهند بجائي روند و بنابر باعثي خواهند که صورت ایشان درین موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود * اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بپای اراده ایشان آنها را ابدال نگویند و بسیاری از اولیا چنین باشند انتهای * و فی بعض التفسیر سئل ابوسعید عی الاوتاد و الابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال ینقلبون من حال الی حال و یددلون من مقام الی مقام * و الاوتاد بلغ بهم النهایة و ثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم و هم فی مقام التمکین * و در مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند آنکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحی و آنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبد المرید و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السميع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر و این هفتم ابدال خضر است و وظیفه ایشان مدد خلایق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است * و در ابدال از هفت مذکور یعنی عبد القاهر و عبد القادر در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سید و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طیری ندارند و سید ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم و له اربعون قلوبهم علی قلب موسی و له سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم و له خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل و له ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل و له واحد قلبه علی قلب محمد علیه و علیهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از چهار یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی را بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بردل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سید و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق * و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و تركستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند •

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة • و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الدينوي املا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه • و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء • و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره •

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغربية النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة او لا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب او لا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالججر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر و قيل مثاله الزبدق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى • و قال السيد السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا • و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة • و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا • فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر • و الجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه • و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبطل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوال يدل على انهما متباينان •

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال •

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا

في بحر الجواهر •

فصل الميم • البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى

بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين • و قال نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر •

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي • قال صاحب الانسان

الكامل هم قوم يعبدون مطلقا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة

الرسول قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء • فاما اربعة اجزاء

فانهم يبيحون قراءتها لكل احد • و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه

الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيّنون بزيمهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة •

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه

دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التّفه و الحرفة • و في

بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الكلاوة و البلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الدائب و البلغم المخاطي هو الغليظ

الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه •

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيه بإمكان استحقاق

الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا لاجماع و الحكمة و بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها

عالمًا بقبحه و لا توبة مع عدم القدرة • و لا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال

لا معلومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا حادثة كذا في شرح المواقف •

البهيمية في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم • و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمية

ما لانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات •
المبهم بالفتح فربسته و پوشيده على ما في كنز اللغات • وعند النحاة يطلق على اشياء • احدها لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز • و ثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة • و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت و يجيء في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام • و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه • ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لا يستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا كما في اللباب و الضوء شرح المصباح • و عند الاصوليين هو المجمع و يجيء في فصل اللام من باب الجيم • و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان • و يستدل على معرفة اسم المبهم بوزوده من طريق آخر و لا يقبل حديث المبهم ما لم يسم و كذا لا يقبل خبره و لو ابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه • و في الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مروا بحتي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقا رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور •

فصل النون • البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين • قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف •

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاها على ما قال الخليل • و قد يطلق على الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ • و اهل الميزان يخصصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية • و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينييات كذا في بحر الجواهر • ثم البرهان الميزاني اما برهان لم يسمى برهانا لمتيا و تعليلا ايضا او برهان ان و يسمى برهانا انيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطى اللمية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج • وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان اني لانه مفيد انية النسبة في الخارج دون لبيتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس • والحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني وعكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف • وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف وكل مولف مولف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان الم على الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوتها في نفسه وبينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراضي اذ الاوسط في غير الاقتراضي اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغروما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق والبرهان السلمي والترسي والعشري وبرهان التضايف وبرهان المساواة •

برهان التطبيق ويجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة وكذا برهان

التضايف وبرهان العشري يجيء هناك ايضا •

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي وهو ان نفرض ساقين مثلثين خرجا من

نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغاما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهي لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتد عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد اثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهي وهو الامتداد الاول اعني العشرة الى غير المتناهي وهو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعني الذراع الواحد الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لمامر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو اننا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا اننا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نرد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرين و اما متناه فكذلك الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه و لو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه و خطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول ان كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال ان مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطللة بالصوفية و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضا فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخواص و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

المبطرون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه • وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

البنائية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال والاكرام • وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اي فصيح وهذا ابين من فلان اي افسح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • وقال الجلي في حاشية المطول البيان مصدر بان اي ظهر جعل اسما للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير والتبيان مصدر بئى على الشذوذ • وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كذا الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى اثبات بالدليل انتهى • وبالجمله فهو ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بئى وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بئى الصبح لذي عينين اي بان وقد يكون متعديا بمعنى اظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب • وفي بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام واما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل • ونفط البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور وأورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا • وايضا لفظ الحيز مجاز والتجوز في الحد لا يجوز • وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد • ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • وعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيار حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذ الكل دليل و مبين و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع و فعلا و سكوته و استبصاره بامرو تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة و الاضافا في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة * وقد يقال بيان مقرر و مفسر و مغير و مبدل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجلد الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير * ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه * قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام * وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادث * قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان * وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء * وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غير اللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه و لا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقا و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الاعلى الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل و الحمار و الغيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمنه فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجل و المشكل و الخفي و كلاهما يصح موصولا و مفصلا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصلا و بيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضدة * فمنه ما هو في حكم المنطوق به ابي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه التث * ف قوله و ورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا * و قوله فلامه التث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه التث ولا ييه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار * و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة * و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس * قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم * و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرتة كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا لاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي * و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام * و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة * و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمي الاخيرين ابي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول *

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلتا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح * قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة * و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم و قد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره *

البين بتشديد الياء بمعنى يبيد واشكارا على ما فى الصراح و عند المنطقين يطلق على قسم من اللازم و يجي تقسيمه اى البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام •

البيانات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة • و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلاثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا فى الاشياء •

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد • و عند النحاة هو اسم التمييز و يجي في فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة • وفى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان مبيئتها مفرد انتهى • ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجل و هو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال و هو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتداء بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة • وفي بعض كتب الحنفية المجل ما لا يوقف على المراد منه الابيان المتكلم و نقيضه المبين • وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى •

وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المناظر ضد المجل المفسر و هو ما اتضح دلالاته حتى سد باب التأويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون •

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان • وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى • وهذا فى الاعداد • و اما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارًا اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اسم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج و هو التشارك و التباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هي التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة و جذر ستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها

الاشتراك مثل جذر اثنين و جذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كلياً و مباينة كلية ايضاً * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضاً صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جيتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و غير ذلك * و قد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * اعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين و المنطقيين قد سبق معناه * و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنوانى سواء كانا متحدتين بالذات كالانسان و الناطق او مختلفتين بالذات كالشجر و الحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف و مثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم * و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضاً و لم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى *

التباين يرادف المباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيئاً ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له و يلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنات بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع * و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن *

بنت المخاض شريعة فصيحة ابل اتى عليها حول واحد •

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان • والحقة التي اتى عليها ثلثة سنين والجذعة التي

اتى عليها اربع سنين ويجي ذكر كلها في محالها •

فصل الباء • البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان • منها مرادف للضروري

المقابل للنظري ويجي في فصل الرأء المهملة من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولى وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانت به شيء وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول وعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها بخلاف الاول ويجي تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو • ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانت به بحس او غيره تصورا كان او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول •

بديهة وكذا البداة بي انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحى اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا •

البوادة جمع بادهة وهي ما يفتأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات

الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

فصل الواو • الابتلاء در لغت آز مايش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتأله

كذا في الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم •

فصل الياء • الباغي بالعين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات

وجمعه البغاة وشرعا الخارج عن طاعة الامام الحق وهو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة وصار اماما ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بامامته ويريد اعلاء كلمة الاسلام وتقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم واموالهم وفروجهم وياخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ويعطي حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ويكون عدلا مامونا مشفقاً ليئا على المسلمين ومن لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز •

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمائی کند • و روي بقا و راه بقا روي پيرو مرشد که انسان کامل است و همیشه باقي بعشق است کذا في كشف اللغات و یجیی ایضا في لفظ الفناء في فصل الیاء من باب الفاء •

البناء بالكسرو المد بناء کردن چیزی وزن بخانه آوردن و بي اعراب کردن لفظ را كما في كنز اللغات • و عند الفقهاء عدم تجديد التحریمة الاخری و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلی الحدث فيها بالتحریمة الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصل سبقه الحدث • و عند الصرفیین و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و یجیی تحقیقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين • و يطلق ایضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقیقه في بیان علم الصرف فی المقدمة و یسمى بالصیغة و الوزن ایضا • و قد يقال الصیغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ایضا صرح بذلك المولوي عبد الحکیم في حاشية الفوائد الضیائیة و ستعرف في لفظ الوزن تحقیق هذا المقام في فصل النون من باب الواو • **التقسیم** • ینقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت فی الكلمة ثلاثة احرف اصول ثلاثي و ان كانت فی الكلمة اربعة احرف اصول رباعي و ان كانت خمسة فخماسي • قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها و کذا الاسماء العریقة البناء کم • و ما • و لا یكون الفعل خماسیا لانه اذا یصیر ثقیلا بما یلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه • ثم ان مذهب سیدویه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غیر الثلاثي و قال الفراء و الکسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد فی الرباعي حرفه الاخير و فی الخماسي الحرفان الاخيران و قال الکسائي الزائد فی الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دلیل على ما قالا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعل و وزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم یکن تکریرا یوزن بلفظه انتهى • و کل منهما مجرد و مزید فالجوز ما لا یكون فيه حرف زائد و المزید ما یكون فيه حرف زائد • و لا یجوز الاسم سبعة احرف و لا یجوز زیادته اربعة احرف و لا یجوز الفعل ستة احرف و لا یجوز زیادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة فی الثلاثي من الاسم اربعة احرف و فی الرباعي منه ثلاثة و فی الخماسي منه اثنان و فی الثلاثي من الفعل ثلاثة و فی الرباعي منه اثنان کذا فی الاصول

الأكبري وحواشيه • وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزبدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها • وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلاثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاؤه وعينه متمثلين وفي الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الاولي متمثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح ما لا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح • قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز • وتنقسم قسمة أخرى الى مضاعف وغير مضاعف • فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متمثلين وهو اكثر واما ما يكون فاؤه وعينه متمثلين كددن فهو في غاية القلة • والمضاعف في الرباعي ما كرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فاؤه ولامه متمثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحي وكذا غير المضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كآر او غيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز • فائدة • لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنقل واصطبل كذا ذكر الرضي •

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوائف في مبحث الحياة •

المبني بتشديد الياء كرمي اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفاظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما • والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني • وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب • وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل ان قد يختلف آخر المبني لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن

امراً ومن زيد • وبالجمله فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه • فالمبني هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكماً كما في ماناسب مبني الاصل • وهو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام • وقيل الجمله ايضا وذلك لان المراد بمبني الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً اليه و الجمله كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافاً اليها • قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لا يكون له اعراب اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت الجمله عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات • ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض • اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء ومناسبة المضارع تقتضي الاعراب • واما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه وان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة • وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاي فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بتشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرهما او وقوعه موقعه كنزّال فانه واقع موقع انزل او مشاكلكه للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور • و تقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور وكذا الحال في تعريف المبني • و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف وعدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب • وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل البناء من باب العين المهملة * التقسيم * المبني اما لازم او عارض فاللازم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلاً كـ مبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الانعال وما التزم فيه الاضافة الى الجمله كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غيراتي كما و من و اعراض بخلافه كالمضارع المتصل به ضم الحاءة ... التاكيد ... المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة وما بني من المنفي

بلا والمركب خمسة عشر وبادي بدأ والغايات كذا في اللباب والضوء • فائدة • القاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون • واما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية •

* باب التاء المشناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بالفتح وسكون الواو في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها • فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة • وقولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا • وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة • وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه • وفيه ان اذا ظرف لتترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر • قال الآمدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة • وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة • ومنع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة • ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم و ان لا يعاود ذلك الذنب و ان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة • اما رد المظالم فواجب برأيه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر • واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبد له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال • وغايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى • واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين • وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد • اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقنة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عام الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومهما • فقليل يجب العموم • وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة لاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا • ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون وان شئتم

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات * وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الذم وكثرة الاستغفار * وما قيل ان التوبة هي الذم فمعناه ان الذم من معظم اركان التوبة * قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي * وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك * وقال الجيزي التوبة ان تنسى ذنبك ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدئ وبالمعنى الثاني في حق المنتهى الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء * وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى * وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة * وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قلبي استغفر الله حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته فايد والا آن توبه نباشد بل گناه برگناه * وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبه انابت آنست که بترسي از هر قدرت خدای بر تو که اگر بخواهد ترا در وقت ارتکاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذیب او از گناه بازمانی و توبه الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منك يعني توبه استجابت آنست که شرم داری از خدای بسبب نزدیک بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود که گناه را بخاطرهم نیندیشد * وبعضی گویند تائبان سه قسم اند عوام و خاص و خاص الخاص * توبه عوام باز گشتن است از گناه بمعنی استغفار بر زبان و ندامت بقلب * و توبه خواص باز گشتن از طاعات خویش بمعنی تقصیر دیدن و بمنّت خدای تعالی نظاره کردن که هر فعلی که آرد لائق حضرت متعال نبیند از ان طاعت عذر چنان خواهد که عاصی از گناه خواهد * و توبه خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق و بایشان آرام و اعتماد ناکردن پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیکن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات * وبعضی گویند توبه سه قسم است صحیح واصح و فاسد صحیح آنکه اگر گناه کند فی الحال توبه کند بصدق اگرچه باز در گناه افتد و اصح توبه نصوح است و فاسد آنکه بزبان توبه کند و لذت معصیت در خاطر او باشد * و توبه نصوح از اعمال دل است و هو تنزیه القلب عن الذنوب و علامت او آنست که معصیت را دشوار و کریه پندارد و بسوی وی باز نگردد و لذت معصیت اصلا در خاطر نگذرد * و قال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خواستی که حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز چون در معامله خویش نگاه کردی گمان بردی که احدي از انبيا مثل این نیاورده اند لاجرم سزاوار ندیدی از عجز و تقصیر خویش عذر خواستی و فرمودی اني لا استغفر الله كل يوم

مائة مرة • وقال ابودقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة والثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة للمؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب والاوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه آواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك •

فصل التاء المثناة الفوقانية * التوبة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متفرحة تأخذ في

عمق الخد والرجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر •

فصل الراء المهملة * التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة • قبل ان يضربا دنانير

ودراهم فاذا ضربا كانا عينا • وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد والرماس و اكثر اختصاصه بالذهب • ومنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر •
التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله و مثل نقصان مبيع اذا عيب و امتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن • وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب •

فصل العين المهملة * التابع في اللغة بمعنى پس رو • وعند النحاة هو الثاني باعراب

سابقه من جهة واحدة والسابق يسمى متبوعا • فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك • وقولهم باعراب سابقه اي متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة • والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءني هؤلاء الرجال ويازيد العاقل ولا رجل ظريفا • وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثنائي مفاعيل اعلمت و ثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعة والمتبوعية والاعراب والبذاء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظهرنا فيه ومظهرنا قبل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي آخذا وماخوذاً عَمِلَ في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النكاح و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشينيين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخرا لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيء الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيء العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتنازلهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحيزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * أعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني وان الثانية والجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقة ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما * واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب او لا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقة بان يقال المراد الثاني باعراب سابقة على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا ان الثاني باعراب سابقة نفيا واثباتا على ما استفاد من الجليلي حاشية المطول في بحث الوصل والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقة فلابد ان يكون للمتبع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمال التي لا محل لها من الاعراب * قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقة فيما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقة نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال آخرة على الاكثر التقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في اللب و شرحه للسيد ويوده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدمم بانعام وبنين بدل امطلاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى • ثم أعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتاكيد والبدل وعطف النسق ويجئ تفاسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة أولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق • والتاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضا • والبدل يجري في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان والرصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم • فائدة • اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبدل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع • والتابع عند المحدثين يجئ في لفظ المتابعة عن قريب •

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقليين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام • وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهمة وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول الملازمة ان الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميذا تصلح نسبة الرواية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه • ومن ثم اختلف في الامام الاعظم البخليفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا • وذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال • شعرا • معتقدا مذهب عظيم الشأن • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين والعلم سراج الامة • جمعا من اصحاب النبي أدركا • اثرهم قد اقتفى وسلكا • وقد روى عن انس وجابر • وابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن وائله • وابن انيس الفتى وائله • عن ابن جزء قد روى الامام • وبنت عجرد هي التمام • انتهى • وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقليين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التبيع كالكريم في اللغة كوساله و التبعية مونثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوة التبيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبعية و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافعال وهو عند النكاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشيئ آخر كقول ابي الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لحويت • لهذيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده و لا معنى لتهذية احد بشيئ لا فائدة له فيه كذا في السطول •

المتابعة هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنايه الى آخر الاسناد بان يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا او معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • و خي البيهقي و اتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا و الشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • و قد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس • مثال المتابعة ما رواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعُدوه في غرائبنا لأن اصحاب مالك رووا عنه بهذا الأسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك أخرجه البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة • وجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عامر بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين • وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين • ومثال الشاهد في الحديث المذكور ما رواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ • واما بالمعنى فهو ما رواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلثين • فائدة • قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي وان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع • وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما فوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي • فائدة • يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعد الكذب وفحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية • فائدة • قد يذكر في المتابعة تامة كانت او المتابع عليه وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعل متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني •

المتنوع هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل الجفر واهل التفسير هو الوقوف المشتغل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجيء في فصل الطاء من باب السين •

التاسعة عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم •

فصل الكاف • الترك بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك

او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضربه او لم يتعرض • واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام • وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك الثائم الكتابة ولذلك لا يتعلق به الذم والمدح • وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده • وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال

دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم رايه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرد لا يسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

فصل اللام * التابل بفتح الموحدة و كسرهما واحد التوابل و هي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها • وقوله التالة لاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

فصل السيم * التام بتشديد الميم ضد الناقص • وعند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا • وعند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت • وعند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة • وعند الحكماء يطلق على الكامل ويجيء في فصل اللام من باب الكاف •

التميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم و التكميل بان النكتة في التميم غير واقع و هم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التميم اعم

من الأيغل من جهة انه لا يجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت و أخص من جهة أنه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لكتة سوى دفع الابهام و مبين للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي حب الطعام اي اشتباهه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و أتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هو مومن فلا يخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيى في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

التمتم نزد شعرا آنست که در مصراع دوم سببي زياده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود کذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت اسم کره است مختلفة الثخن که در افلاك کواكب سياره حادث شود و بعضي فلک متمم بروي اطلاق نيز کنند و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الغاء •

المتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلها عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر و مشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحرير اقليدس و بالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة و بالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه أخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لولدت اولادا بين كل ولدین ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • و عند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيع ايضا و بذی القانيتين ايضا و يجيى في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء • التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مميخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزجر الصفراي يجعل الصفر زنجارا و اجزاء صفارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول أي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجبات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعداد فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعاً كالوراد و الاسباع و الدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسى مقدماً لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود قال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدماً و وجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو قال عنه و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلايم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله و بكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله • و اما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان و هؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لا اخرج كل من هو مثله و لم يجزوا بخروج المومنين من النار • و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء و القدراني اسناد افعال العباد الى العباد و قال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشياً كذا في شرح المواقف •

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثاً حرك ثوبه رافعاً يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً • و قيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذنين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل الثاء المئنة الفوقانية • الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود • وعند المعتزلة اعم منه ويجيى في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا ويجيى في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

الثبوتي يطلق على ما لا يكون السلب جزاء من مفهومه و على ما من شأنه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيى في محله •

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • وقيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لا يزول بتشكيك المشكك • وعند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيى في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لا يتطرق اليه نفى و يسمى مثبتا و تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفى و يسمى منقيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيى في فصل الواو من باب الميم •

فصل الثاء المثلثة • الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذوالثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحسابية و يجيى في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

التثليث سه گوشه کردن و سه کردن و سه بخش کردن • و با مصطلح منجمين واقع شدن ستاره است
بچهارم برج از ستاره دیگر كما فی المنتخب و یجیی فی لفظ النظر ایضا فی فصل الرء من باب النون •

المثلث اسم مفعول من التثليث فی الصراح مثلث سه گوشه و از سه یکی مانده • و عند
الفقهاء و هو عصیر العنب يطبخ قبل ان يغلى و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان
مرة او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى
حتى يذهب ثلثاه صح كذا فی البرجندی شرح مختصر الوقایة و مثله فی جامع الرموز حیث قال
المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه • و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصیر ثلثة
اجزاء و من الماء جزء واحد و يغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الایلاقی و یسمى بالفختم ایضا • فعلم من هذا
ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث
و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخطاوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي و یسمى المثلث
بالشراب المغسول ایضا كذا فی بحر الجواهر • و عند اهل التفسیر ای اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على
تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و یسمى بالونق الثلاثي
ایضا • و يقال له مربع ثلثة فی ثلثة ایضا كذا فی بعض الرسائل • و عند المهندسين هو سطح يحيط به
ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و یسمى مثلثا مستقيما الاضلاع و هو الذي يبحث عنه
فی علم المساحة او كلها منحنية كا المثلث المفروض فی سطح الكرة و یسمى بمثلث سطح الكرة و هو
قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها ای من تلك القسي يكون اصغر
من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندی فی شرح زيج الخ بیگي او بعضها منحنية كما
اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان و خط
مستدير و هو نصف محيط القاعدة و یسمى مثلثا غیر مستقيما الاضلاع • ثم المثلث المستقيم له تقسيمان
تقسيم باعتبار الضلع و تقسيم باعتبار الزاوية فباعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لا يكون احد
من اضلاعه ای من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوي الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها
متساوية ای لا يكون بعضها ازید من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعا فقط
وباعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه
منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذي لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر
فی التقسيم الاول واضح • و اما فی التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية
لقائمتين على ما ثبت فی علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازید من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى
و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول فی عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام و لكن الاثنين

منها مستنغان وقوعا وهما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب • فائدة • كل ضاع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث • و مثلث الخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذي يكون كل واحد من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه • وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيى • في فصل العين المهمة من باب الرء المهمة • و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلاثة بروج متحدة في الطبيعة • فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية كونها على طبيعة النار • و الثور و السنبلة و الجدي مثلثة ارضية كونها على طبيعة الارض • و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية كونها على طبع الهواء • و السرطان و العقرب و الحوت مثلثة مائية كونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة • و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكورة من السيارات • و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المونثة منها و تفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد • و المثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلاثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نرد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخی نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله • شعر •

جزر و يتو كس نيست غم انجام دهی * اي رويتو اميد دل كام دهی * آرام دهی
خود نبود در عالم • چون الفاظيكه بسرخی نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد و ان اينست
جزر و يتو اي رويتو آرام دهی •

فصل اللام * الثُلُول بالضم و سكون الهمزة مفرد التأليل و هي بثور مغار في الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه و قال بعض اهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة و منها القرون و المسامرية كذا في بحر الجواهر •

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء • و ثفل الغذاء ما خرج من الدبر • و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج • و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر •

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميهما اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوابع • قال شارح حكيم العين و في الحواشي القطبية الثقل قوة

طبيعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق * وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك * وكذا الخفة انتهى * فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق * وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة * فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة * ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة * قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل * واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد * واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد وشرح المواقف * ويفهم من هذا بعد تعمق النظران القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على ما يدل عليه كلام الامام والحواشي القطبية وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولي اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه * التقسيم * كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان * فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض * والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء * والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار * والخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء * قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم وفيه بُعد * وفي حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لو وصل الماء الى المركز * وكذا الكلام في الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لا على الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احدهما اقوى كذا ذكره العلي البرجندي في حاشية الجفني ويورد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الكواشى القطبية • ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلاثة المذكورة و يمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى •

التثقييل هو تشديد الحرف ومنه انّ المتقلة والنون الثقيلة • و قد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقييل ههنا الضم وبالتخفيف الاسكان انتهى •

المتقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا • و ظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمتقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد • و اما على رأي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمتقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمتقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالنفقات بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة • و في البرجندي ان الدينار و هو المتقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المتقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة و هو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى • قيل و قد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر • و في بحر الجواهر المتقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم و بحساب الطساسيم اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى •

فصل الميم • الثزم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم و في مفاعيلن شتر انتهى • و على هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثزم و الشتر • و في تعريفات السيد الجرجاني الثزم و هو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى ائزم •

التلم بالفتح رخنه كرون كما في الصراح • و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعولن و الركن الذي فيه التلم يسمى ائلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعلون سالما فهو الثلم • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول الوجد المجموع و السالم الجزء الذي لازحاف فيه • و در جامع الصنائع گوید خرم و ثلم افگندن متحرك اولي باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعلن گردد انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الذمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرنة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة يصيرون فى الآخرة قريبا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل • و من لا يعام خائفه من الكفار معذورون • و المعارف كلها ضرورية • و لا فعل للانسان غير الارادة و ما عداه حادث بلا محدث • و العالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالايجاب فانزهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

فصل النون • الثخن بالخاء المعجمة سطرشدن كما في بحر الجواهر • وفي كنز اللغات ثخن سطرى ثخين سطر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهو حشو يحصره سطح او سطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة او سطوح اى اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير او سطوح كما فى المكعب • وبالجمللة ففى السطح او السطوح شيان احدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن • فان كان الثخن نارا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء • و ان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى الذبى • وقد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • وفيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • وفي الطوائع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل و سمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشوى على المعنى المصدرى اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام وهو غلط القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه معيب الانفصال • وكذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت الجسم التعليمي حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبيعي • قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و المتوسط فالمتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبيعي ولذا حمل ايضا على غاظ القوام لا على الغليظ •

الثنى بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا في جامع الرموز • فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساريا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه و يجيى ايضا في لفظ المال و الحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنًا و ما قدره اهل السوق و قرره فيما بينهم و رجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار • وفي البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينًا في الذمة و الدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا دينًا في الذمة و العرض لا يستحق بالعقد الا عينًا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينًا و تارة دينًا فان كان معينًا في العقد كان مبيعًا و ان لم يكن معينًا و صحبه الباء و قابله مبيع فهو ثمن • و نوع آخر و هو سلعة في الامل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنًا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير •

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات •

المثنى هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالمثنى بل بذى ثمانية اضلاع • و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيتًا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية • و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء • و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيى في فصل الطاء من باب السين **الثومنية** فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و ترك كل او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانًا ولا بعض ايمان • و كل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق و مصى ولا يقال انه فاسق • و من ترك الصلوة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي و قال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف •

فصل الباء • الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم • و قد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم •

فقليل انه حقيقة فيهما • و قيل في الاول فقط و اما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني • و المعتبر عند البلغاء

فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنائع • فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبى عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم • وكذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشئى اعم من ذلك الشئى • و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبى عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر • فالثناء بالمعنى الاول و كك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس • و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه •

الثني كالكرم هو ما القى ثنية اى الاضراس الاربع التي فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت • وقد اختلفت الدواب فى ذلك وفى المذهب الثني اسب و گاو و گوسپند سه ساه واشتر پنچ ساه الاثناء و الثنيات الجمع • وفى كنز اللغات ثني گاو و گوسپند دو ساه كه پا در سيوم نهاده باشد و شتر پنچ ساه كه پا در ششم نهاده باشد و اهوي شش ساه • وفى البرجندي فى كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل فى الثالثة • وعند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل فى الثانية • وفى النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حوران و دخل فى الثالثة كما فى الهداية • وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن التوفيق بينهما بادنئ تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل فى السادسة • وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندي • وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن فى كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل فى السنة الثالثة و من ذي خف فى السادسة و هكذا فى المحيط لكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر •

الثنوية فرقة من الكفرة يقولون بائنيذية الاله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلذلك منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوحدانية • و منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا و شرا كثيرا • ثم المامونية و الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الاله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير • والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا فى شرح

المواقف في مبحث التوحيد • وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمّل المراتب الحقية والخلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتمين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهى الجامع للوصفين والضدين • ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الغريزية وهي معني وصورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معبّية بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فهذه اللطيفة عبت النار •

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة •

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيى في فصل العين من باب الراء وشرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهي وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد في قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثني في الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي وغيرها وعلى السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيى في لفظ السورة في فصل الراء المهمة من باب السين •

المثنوي نزد شعراء ابیاتیسست متفق در وزن كه هريكى ازان دو قافیه دارد و هربيتي برقافیه خاص علحده است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع • و از استقراء معلوم شده كه در بحرهای بزرگ مثنوي نگویند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه در خمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شیرین و هفت پيكر و ليالي و مجنون است كذا في جامع الصنائع •

الاثني عشرية هي كون الطبيعة ذات وحدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراء من باب الغين المعجمة •

• **التثنية** دوتا كردن • وعند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية • نقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفردة اي واحدة او قدّر بعد قوله و نون مكسورة قولنا مع لواحقه فحيثئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات • وقوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك للحق على ان معه اي مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه • وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي • فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس • قلنا جاز ان نجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتبار فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبى • فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما • قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه وبهذا الاعتبار صرح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء و جمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع • و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الحقة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • فائدة • قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الروافي و حواشيه •

الاستثناء ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع • قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي • وقيل بالاشتراك اللفظي • وقيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع • و ردّ بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • وقيل لانه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين متواليتين او متنايتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب • وذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة ومرة في التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد وعمر فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومرور القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا لا يخلو عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ • ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الاستثناء • وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهورانه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العنبر • فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغیر الصفة واخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وعدا ويبد • وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفستنا فبهي صفة لا استثناء • وفي قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الاغیر الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ويسمى بالثنية ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الاثنية صدر الكلام عشرة والثنية ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال علي سبعة • ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا واثباتا ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى • واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى وناقص • ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا • وان لم يكن

من جنس المستثنى منه فلاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحبار • و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فيحيز لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولا ضير في ذلك فان تعريفات القوم مشكونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و ان فهمه منه فلان التناول بعد باق • وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغته فلهذا احتراز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي والغاية كما كرم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذئ صيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم • وقيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • واحتراز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما • وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد • وبقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث • ويرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ما جاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل • وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية • و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة • وبقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد

وبقوله دال عن الصيغ المهمة • وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة و النعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم • وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لا زيد • وفوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العسدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعني الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة • فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج • وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملته الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول • ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى • ومن عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا وغيره ويؤيد مضافا الى ان مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • وقد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الاحمارا فقد نفينا المجي من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه وامره على ما قدره السيراني • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهي المستثنى منه • وكذا الحال في ما نفع الا ما ضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفنا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لا منقطعا ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو قال له علي عشرة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى التسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اولا شفعا فالاشفاق مثبتة او وترا فمعكسه كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي رح • وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العسدي والتوضيح و حواشيها • فائدة • اختلف علماء الأصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلاثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا والاثلثة قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معان ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع بأزاء سبعة حتى كانا رضع لها اسان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول أعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس ويجيء ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف •

الثنائية بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة •

الاثنا عشرية عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة اليه • وهو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة وهو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشرية لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر • و اثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يك برج و آن چنانست كه هر برجی را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمی دو درجه و نیم باشد • بس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تابدوازده برج داده شود اين در شجرة گوید و اين را در فارسي دوازده بهره گویند •

* باب الجيم *

فصل الالف • الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لاني محل • والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • وهو غير مرئي في الآخرة • والعبد خالق بفعله • ومركب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله والطف • والانبيا معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح وسكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن • وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعل مفعولات

اربع مراتٍ وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز وبيت ذهب منه جزآن سداسيا كان او رباعيا انتهى • ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى • ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجز هو البيت الذي حذف عروضه وضره لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس •

الجزء بالضم و السكون في اللغة ياره الاجزاء الجبع كما في الصراح • وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة بل وضعها نفسيا على ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس • ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث والربع ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والراس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا قطعيا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها للاشارة الحسية ولا التحيز • وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الراهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الديم من باب القاف • وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي • والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • وبالجمله فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ولا اعم الشامل لهما وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد ومنها علة الماهية و يسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها سدس عشر المقياس و يسمى

درجة ايضا تجوزا ويجوز في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيى في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء * و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة * و ملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الخ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست که دران اجتماع باشد و بجزء استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر در يکي از طرفين شب باشد آن جزء که بانق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين * و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فالجزء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر ويؤيده انهم يعبرون من الكسر الاسم بجزء من كذا * وايضا يقولون اذا جُزئ الواحد الصحيح بالجزء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا وبعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول و يسمى ركنا ايضا * و الاصول هي السبب والتود والفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي * و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب والتود والفاصلة اجزاء تسمى الانواعيل و التفاعيل * و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل و اركانا و اجزاء * وفي رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الانواعيل ايضا * ثم قال فاتنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و وتد مجموع فان تقدم التود فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية وهي على قسمين الاول ما هو مركب من وتد و سببين خفيفين * فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط والرجز والسريع والمنسرح * و ان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاعلاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف والمجثث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من وتد مجموع و فاصلة صغرى * فان تقدم التود فهو متفاعلتن * و ان تاخر فهو متفاعلن * فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة * و ان عرض فمزاخفة انتهى كلامه * و تطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اي السبب والتود والفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گوید و عرب نظائر اجزاء بدین ترتیب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن * و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضی از اين اجزاء با بعضي مرکب گردد و يا مکرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گویند جمع آن اجزاء است و منها ما ه
مصطلح الصوفية در كشف اللغات میگوید جزء در اصطلاح متصرفه کثرات و تعینات را گویند •

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في
لفظ المنو في الواو من باب النون •

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم و يسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا • و في علم النحو يسمى
علما شخصا • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر نحو هما من الاسماء التي يكون الوضع فيه
عاما و الموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لا يسميها النحاة اعلام
و الثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص
مطلقا من الثاني • و يقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيء
توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض
افراد الموضوع هذا في الحملات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم
و يجيء في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل
الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب
بالنسبة الى العلم الطبيعى فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة
و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك آخر و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف
من باب الفاء •

تجزئة النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاملة من
التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي
تحرير اقليدس •

الجسأة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة • و جسأة المعدة صلابتها و كذلك
جسأة الطحال • و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التخميف عن انقباض يقتضيها
مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها صلبة الاجفان ايضا • و جسأة الملتحمة هي صلبة تعرض في العين
كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

فصل الباء الموحدة • الجب بالفتح يريد على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف
السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهلا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • و الركن الذي فيه الجب
يسمى مجبوبا كذا في عروض سيفي •

الجذب بالفتح و سكن الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرة و يجيى في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر • **المجذوب** من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انمه وطهره بماء قدسه فحاز من المنع والمواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب كذا في الامتلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر • **الجرب** بفتح الجيمين و كسب شدن • وفي بحر الجواهر هو بثور صغار تبنداً حمراء ومعها حكة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلزمه الدمة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائي •

الجرب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستمين ذراعاً في نفسه اي ما يكون ثلاثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آرمودن • و التجربات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة • وفي شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه الالاقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجم طرف الوقوع مع تجويز الالاقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقاً هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحتساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقياً لما كان دائماً او اكثرية لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادراً فلا بد ان يكون هناك سبب و ان لم تعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السمومونيا مسهل للصفر • فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لقياس فيها و التحدييات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في القوادر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجريبات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجريبي قطعاً و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجريبات ولا تتوقف على فعل انسان اصلاً كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التأثير والتاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محترقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الخلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزل منجمان بوردن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلک و بوردن كوكب مؤنث است در نيمه شب و يجيى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العمل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنايب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة ما لم يصلوا الى منازل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة كريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيباً اعظم لكونه مساوياً لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبد العلي البرجندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد .
 و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجزر الباقي منه جيب تمام تلك القوس
 الى الربع . اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر
 المقسوم اليه ستيين جزء . ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي
 المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستيين جزء . واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل
 الثاني لكل قوس كما لا يخفى . واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور
 فيؤخذ تمامها الى نصف الدور . و كل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلاثة ارباع فيؤخذ فضلها
 على نصف الدور . و كل قوس تكون ازيد من ثلاثة ارباع الد و رقتنقص تلك القوس من الدور و يؤخذ الباقي
 فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة
 مأخوذا من التنقيح . و هذا الذي ذكر هو الجيب المستوي . و ما وقع من القطر بين جيب القوس
 و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا . و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين
 و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس . و جيب
 الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية . و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق
 معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في
 علم الاسطرلاب و غيره .

فصل الثاء المثلثة * المجث اسم مفعول من الاجثاثة بمعنى استيصال الشيء من اصله
 اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل
 هذا البحر مستفعلي فاعلاتن اربع مرات . و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلي فاعلاتن
 است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلي فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه
 اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست . و اسم مقتضب و مجث اگرچه
 در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي
 آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز . و مخبون مثنى اين بحر مفاعلي فاعلاتن است چهار بار .
 و مخبون مثنى مسبخ اين مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعليان است دو بار . و مخبون مثنى مقصورش . مفاعلي
 فاعلاتن مفاعلي فاعلاتن است دو بار . و مخبون محذوفش مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعليان است دو بار . و مخبون
 مقطوعش مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعليان است بسكون عين دو بار . و مخبون مقطوع مسبخ ان مفاعلي فاعلاتن
 مفاعلي فعليان است بسكون عين دو بار انتهى . و في بعض رسائل العروض العربية المجث هو مستفعلي
 فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله . شعر . لاتسقني خمرا م واسقنيها . دهرية عتقت من عهد آدم . و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله • شعره البطن منها خميص • والوجه مثل الهلال • ويجوز فيه الحين في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيع في كل فاعلتين ولا يطوي فيه مستعملين لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاقبة •

فصل الحاء المهملة * الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه ونقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيم فان تقيم يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيم يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آنرا قرحه گویند •

الجناح بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل • واطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه ارپهلوها مهرهاي پست برون آید يكي از راست و يكي از چپ ويرا جناح از بهر آن گویند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الابدياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج و اكروا القيامة و استحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح المواقف •

فصل الدال المهملة * الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم و فتحها و بفتحيتين ايضا في اللغة اذكار شدي مع العلم به كما يستفاد من الصراح • وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا ومنفيا وان كان كاذبا يسمى جحدا ونفيا ايضا ويجيء في فصل الياء من باب النون • و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحول يضرب على ما يستفاد من اطلاقاتهم وقد مرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

الجحد بالفتح والتشديد في اللغة بدر بدر و بدر بدر عالى ما في كنز اللغات • وجده مادر بدر و مادر مادر على ما في المنتخب • والفقهاء يقولون الجحد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة • فالجحد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الابو ان علا • والجحد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبتها اليه ام كاب الام و اب اب الام ونحوهما • والجددة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام و ام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب وهي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • والجددة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الام و ام اب ام الاب وهي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفى •

الجد بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجيى في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزد اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميگرد و مخبون وي فعلاتن فعلاتن مفاعلى است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسىان است و لهذا بجديد موسوم گشته كذا في عروض سيفى •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشييب فيها ويجيى في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد فى اللغة برهنة كرون و شمشير از نيام بدر كشيدن و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلأئ و علائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات • ودر لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعيدة ليلا و منها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على ما فى الاتقان و يجيى في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التأسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر ما يلايم المستعار له و يجيى في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحمّنات المعنوية التجريد و هو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الجليلي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل و هم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ما خوزة من استعمال البلغاء

لأنهم لا يفعلون ذلك إلا للمبالغة انتهى • ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي أيضا ومثاله على ما في جامع الصنائع • شعر • حسن جانب از نصارت همت بستاني وليک • بوستاني کاندرو هرسو نماید مدارم • ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا مع معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتمالني به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا في السماحة • وزعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لغوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتأمل ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة في المنتزع كقول الشاعر • شعر • وشوها تعدوبي الى صارخ الوغى • بمستلئم مثل الفتيق المرحل • المراد بالشوها فرس قبيلج الوجه لما اصابها من شدايد الحرب وتعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب والمستلئم لا بس الدرع و الباء للملابسة والفتيق الفحل المكرم عند اهله والمرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله والمعنى تعدوبي ومعني من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع ومنها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة • شعر • فلئن بقيت لارحلن لغزوة • نحو الغنائم او يموت كريم • اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت • وقيل تقديرة او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى ويرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا وفيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو شعره ياخير من يركب المطي ولا • يشرب كاسا بكف من بخلا • اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبها نحو • شعر • لاخيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكان انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيال • فائدة • قيل ان التجريد لاينا في الالتفات بل هـ

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلتك بالاثمد • ورد السيد
الصند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود
من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ آخر موصوف
بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف
يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا
فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها
به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه
شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان
في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

**التجريد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة و لامقارنا
للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •**

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا
واحالا في التحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة
الامور العامة و الجليبي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء
و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل
الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث
عندهم و بعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون
معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء •
و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد •
و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيء هناك في فصل الدال المهملة من باب
الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسم جسم
ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع
الشيء و اشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح
الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسكاتي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

والخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيى في لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في امطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحر الجواهر •

الجامد في اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع • و عند الصرفيين و النحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر • و في العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الكبرى ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا • و يطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان نون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلاثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني وقاموا ما خلاني وما عداني وحاشاني ان قدرت فعلا الخ • و عند الاطباء هو الدواء الذي من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع • و الجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحر الجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيى في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء •

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته اللازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوها ورد كل حرف الى اصله من غير تكلف • وطريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلاثة ترتيل و تدوير و حذر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة وهو مذهب ورش و عامر و حمزة • و الحذر الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمرو و القالون و التدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر و الكهائي وهذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلاثة • و لابد في الترتيل من الاحتراز عن التمليط • و في الحذر عن الاندماج اذ القراءة كالبيان ان قل صار سرقة و ان زاه صار

برما انتهى • وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال: كيفيات القراءة ثلث أحدها التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصرو لا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الالفاظ • ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراوات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورش الثانية الحدر يفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط الى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو ويعقوب الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء • ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمارين والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً • فائدة • في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيراً في القلب ولهذا يستحب للاعجمي الذي لا يفهم معناه • وفي النشر اختلف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها • واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدراً وثواب الكثرة اكثر عدداً لان بكل حرف عشرة حسنات • وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان لا يدغم حرفاً في حرف • وقيل هذا اقله • واكمل ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد او تعظيماً لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان •

جودة الفهم • صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير • وفي الشريعة

قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز • ومثله في فتح القدير حيث قال: الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم من هذا انتهى • والسير اشمل من الجهاد

كما في البرجذهي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة
كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهدة نزد صوفيه عبارتست از
كارزار كردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الانتقال
الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس
في رضاء الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال
اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء
والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير
الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • وذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشي من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • وبهذا
القيد الاخير خرج اجتهاد المقصود هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي
فانه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل
الاجتهاد اعم • وقيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النكوي وسعه في معرفة وجوه
الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا •
قيل والظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدي وغيرهما فانه لا يصير
فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد
في القطعيات • وقيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية والحسية • وفي قيد بحكم اشارة الى انه ليس
من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت
الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة
و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد
لجربانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة ففيل له ذلك ان لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه
العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد والعلم

بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض وللعجز في الحال عن المبالغة اما لما منع يشوش الفكر واستدعائه زمانا . أعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة وهو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام . فائدة . للمجتهد شرطان الأول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام والثاني ان يكون عالما بمبادئ الاحكام واقسامها وطرق اثباتها وجوه دلالاتها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع . واما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضرة الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة ما في العنبري وحواشيه وغيرها .

فصل الرأء المهمة * الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعنى شكسة را بستن و نيكو

کردن حال کسی علی ما فی الصراح . و بدی و نیکی کار از حق دانستن . و بزور بر کاری داشتن کسی را . و بادشاه و بندۀ شجاع و فقیر علی ما فی المنتخب . و عند الصوفیة هو الجبروت . و عند المحاسبین حذف المستثنی من احد المتعادلین ای المتساویین و زیادة مثله ای مثل ذلك المستثنی علی المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته علی المتعادل الآخر يسمى جبرا و الحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء . و قيل حذف المستثنی من احد المتعادلین جبر و زیادة مثله علی الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل . و قد يطلق الجبر عند هم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات علی وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنی من احد المتعادلین و زيادته علی الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلین علی ما بين في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب . ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى . فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار . و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فعالة بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة و الجماعة و الحق الوسط بين الافراط و التفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح . و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر علی ما قال ابو عبيدة كلام مولد .

الجبرية بفتحين خلاف القدرية على ما في الصراح • وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبتها بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد املا لاموثة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل ولا يتصف. الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلهما فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وافقوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبريائه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامة او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويجئ في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لايمكنه مخالفته املا انتهى • و في بعض حواشي ش • العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبرية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فلاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميكريد كه جبروت در اصطلاح سالكن مرتبة وحدت را گویند كه حقيقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى • و در موضع دیگر گوید و نیز مرتبة صفات را جبروت خوانند و مرتبة اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميكريد بدانكه اهل فردانیت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گویند چیزی زياده كنند و چیزی حذف تا نا محرومان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانیت

را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافه است بدان میگویند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • و اسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزالت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی • و قریب بدینست آنچه در مجمع السلوک در جائی واقع شده که منازل خلایق چهاراند • شعر • یکی منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیوانی تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمی منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف گردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو برگردد قدم را اوز ملکوت • رسد در سیومی منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وی بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولی باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید در گذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • دران حالت مقام نور باشد • ز جای اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • رسد در عالم لاهوت بی بالک • دران منزل چهارم جست و جوئی • نباشد با خدا جز گفت و گوئی • مقام قرب منزل بی نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالک • شود بر جملة اشیاء مالک •

الجدری بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور و غار بعضها و کبار بعضها یظهر علی البدن لدفع من الطبعیة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمیئة منبئة فی البدن لاغذائه بها و لذلك قیل ان هذا المرض لابد ان یعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فی البدن الی حین یحصل لها محرک یحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من یجدر مرتین و ذلك عند عدم قوة الطبیعة علی دفع المادة فی البدن من الصبی بل یبقى شیء منها ثم یتفق اسباب مسخنة رطبة فتتحرك المادة و تحرك الطبیعة لدفعها مرة ثانية کذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائی الجدری بثور حمر مائلة الی البیاض تنفرش فی جمیع البدن او فی اکثره و تنقیح سریع • و سببه غلیان الدم و تعفنه بما یخالطه من الفضول الرقیقة المتولدة فی سن الطفولة و لذا یحدث للصبيان کثیرا • و تفسیر المضاعف و المختلط من الجدری یجیی فی لفظ الحصة فی فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سکون الدال المعجمة بمعنی بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزی و بدین معنی

بكسر جيم نیز آمده • و در اصطلاح محاسبین عددی را گویند که در نفس وی ضرب کنند کذا فی المنتخب •
 و فی خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب فی نفسه یسمى جذرا فی المحاسبات و ضلعا فی المساحة
 و شینا فی الجبر و المقابلة • و الحامل یسمى مجذورا و مربعا و مالا • و التجذیر هو تحصیل الجذر • ثم الجذر
 قسمان منطق و هو ملاله جذر صحیح کالتسعة فان له جذرا صحیحا و هو الثلثة و اسم و هو مالیس له جذر
 صحیح کالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقریبا لیس صحیحا • ان قیل الکسر ایضا یكون منطقا و اسم مع
 ان جذر الکسر لا یكون صحیحا قط • قلت المراد بكون الکسر منطقا ان یكون عدد الکسر بعد تجزیسه او قبل
 تجزیسه علی انه یعتبر کانه عدد صحیح منطقا • و قد یطلق الجذر علی معنی یعم المساحة و الجبر و المقابلة
 کذا فی شرح خلاصة الحساب للخلخالی •

الجر بالفتح و التشدید فی اللغة زبر داند آخر کلمه را و حرکت زیر کما فی المنتخب • و عند النحاة
 یطلق علی نوع من الاعراب حركة كان احرفا و یسمى علامة ایضا کما یتستفاد من الموشح شرح الکافیة
 و یجئ فی لفظ الاعراب • و الذي یحصل منه الجر یسمى جارا و عامل الجر و اللفظ الذي فی آخره
 الجر یسمى مجرورا • و جر الجوار عندهم هو ان تصیر الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة
 علیها لا بسبب غیر الاتصال فیکون جر الاولی بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية کجر
 القوا ین بل انما یكون بسبب الاتصال و المجاورة کجر ارجلکم فی قوله تعالی و مسحوا برؤسکم و ارجلکم عند
 من قرء بجر ارجلکم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسکم •

الجوزهر بفتح الجیم بعدها و او ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة ای عقدة
 الراس و الذنب علی ما فی بحر الفضائل • و یطلق ایضا علی مثل القمر سمي به ان علی محیطه
 نقطة مسماة بالجوزهر • و قال عبد العلی البرجندی فی حاشیة الجعمنی فی باب حركات الافلاك الجوزهر
 بغير الاضافة یطلق علی مثل القمر و بالاضافة یطلق علی العقدة و یجئ ایضا فی لفظ الذنب فی فصل الباء
 من باب الذال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب و انقوا الاسکانیة و زادوا
 علیهم ان فی فساق الامة من هو اشر من الزنادقة و المجوس • و اجماع الامة علی حد الشرب خطأ لان
 المعتبر فی الحد هو النص • و سارق الحبة فاسق منخلع من الايمان کذا فی شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سکون الفاء هو علم یبحث فیہ عن الحروف من حیث هی بناء مستقل بالدلالة
 و یسمى بعلم الحروف و بعلم التکسیر ایضا • و فائدته الاطلاع علی فهم الخطاب المحمدي الذي
 لا یكون الا بمعرفة علم اللسان العربی هكذا یتستفاد من بعض الرسائل • و یعرف من هذا العلم حوادث العالم
 الی انقراضه قال السید السند فی شرح المواقف فی المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

كتلهم لعلهم كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما • وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه أبأوك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم • ولما خيخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظاما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهي حبات تظهر اما متفرقة او مجمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن ويعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بثر آكل منقط محرق محدث للخشكرشة • وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرًا من جنس النملة فيه سعي وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعتن والسوداء • والجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس والطبع والعادة ويجيء في لفظ الحج في

فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويردع في الاوعية ويخمر • وقيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • وفي النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • وفي الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • والمثلث ما بقي ثلثه والبختج ما بقي ربه كذا في بحر الجواهر • وفي البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويجيء في لفظ الطلاء •

الجواهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان ارقديما ويقابله العرض بمعنى ما

ليس كذلك ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اي شئ هو في جوهره اي ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجواهر بهذين المعنيين لا شك في جواز في حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق ومنها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحداث اذ كل ممكن حادث عندهم • واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجواهر المجرد وقد يكون حادثا كالجواهر المادي • وعند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات والمتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك ويقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعداد والسلوب لعدم حدوثها

لان الحوادث من اقسام الموجود و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا * وبالجمله فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهره . وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحوادث بناء على ان العرض من اقسام الحوادث والا ينتهض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز * و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في عدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال عدم بل اذا وجد العرض قام به * وهذا بناء على قولهم بان الثابت في عدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة * ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافي محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافي محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل * واما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لا يوجب عدم دخولها فيه * ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيى في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيى ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول * و اعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض والعين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصا عدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر ويسمى الجزء الذي لا يتجزى ايضا قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى * فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم * وقيل هذا على اصطلاح القدماء * والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يصمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لجوهر الا المتحيز بالذات فهو ما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر و هو الجسم عند الاشاعرة اولا يقبلها اصلا و هو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف * ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه * واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا * و اعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث • والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض ولا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى • وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبتت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم • ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من المتحيز وغيره ويقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه وهو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد والمتحيز اما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويورده ما في الجليلي حاشية شرح المواقف من ان الراغب والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال • فائدة • الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزآن • ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره • واما غير القاضي فلم يهمل فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما • وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و ما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الانفراج • وقيل يشبه المثلث لانه ايسر الاشكال • فائدة • الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة وهذا خلف • وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر • وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه • ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يميزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الكلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه • ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده في نفسه • واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفى للترتيب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله • ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاملة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي • قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج أولا فالتعريف شامل لهما • ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا و عرضًا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض • فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زبيب لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده • وفيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدم • والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع • وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها والى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيدت الى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض • وبالجمله فالمستنع ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرًا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا • وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء • واما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • التقسيم • قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فهو ملوكي و ان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحرك فنفس والانعقل • وانما تيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيلوى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف •
 الجواهر الفردة هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات •
 الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات •

الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه • وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق دارة
 بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما
 يتناول الجار الملاصق والملاق • وقال محمد و ابوبوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محله
 ويجمعهم مسجد المحلة جار ان يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا • وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد
 بشيى من ماله لجاره هكذا فى البرجندى وغيره في كتاب الوصية •

فصل الزاء المعجمة * الجلاوز بالكسر عمل دار وجرخ غير وشكنه و سرهنگ كما في كشف اللغات •
 و در مدار الافاغل گوید جلاوز معرب جلاوز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنگ و ظالم و بيادۀ قاضي و بباي
 تازي نیز آمده انتهى • وفى المغرب الجلاوز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس •
 وفى اللغة الشرطي و الجمع جلاوز و جلاوزة •

الجواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى
 لا يمتنع هكذا حقق المولوى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية • وفى العصى وحاشيته للمحقق
 التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان • الاول المباح • والثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان
 او واجبا او مندوبا او مكروها • والثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين
 او مرجوحا • والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي
 لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي
 هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا • فهذا المعنى اعم من المباح
 وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران
 عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه
 لا يشمل ما لا يمتنع فيه عن الفعل والتارك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع
 في فعله وتركه • والخامس المشكوك فيه ويسمى بالمتكتم ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى
 الطرفين او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما
 سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه • فالجائز على هذا يطلق
 على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه في نفس الامر
 واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • وبالجمله فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقلات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولا يبراد تساوي الطرفين فذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامراو في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانیدن و اجازت دادن بر نام کسی و در شعر مصراع دیگری را تمام کردن و يکي روي طا آوردن و يکي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة • ولا يشترط القبول فيها • فقول هي مصدر اجاز • و قيل هي ما خوذت من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيا اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جزوها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعا اجازة المعلوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيى في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء

المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • و قالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال السيد السند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة و المجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة • وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذا في التلويح •
والاكثر ترك التقييد باللغويين لتلايتهم انه مقابل للشرعي والعرفي فان اللغوي ايضا يطلق
على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجيء • فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في
الاسناد • والمطلق الى غيره • والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول •
وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل
الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول و ان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا
تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة • وقد يطلق لفظ المجاز على
المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان • وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال
ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبه به • فالحعدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا
بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما
يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور
 وغير المشهور • وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما
في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضم
حق الاتصاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون
اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول

الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب
في التلخيص • فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة او كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى
الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد
بعضها لا يلزم ان يكون تامة • والاولى ان يقال او ما في معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل
وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب • ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا
في معنى الفعل • واحتراز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا
مجاز • وقوله الى ما هو له اي الى شئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشئ • و افراد ضمير هو
باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمرو
اولا كما في انقطع الجبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ما هو عنه • ومعنى كونه له
ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت الزهبة للنفي او للاثبات لا ان يكون قائما به كما قال
المحقق التفتازاني حتى لا يشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يهتد الى زيد في مقام نفيه عنه
بخلاف ما قام به في ان الصوم حقه ان يصند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهارة فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار وحيثئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه
فانه من الدقائق • ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما وضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيء للفعل
او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات
اعذب من العكس • ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحيثئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت
الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن
انبت الله البقل وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه
فقيد ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا • ومن امثلة الحقيقة العقلية
قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه • وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد
الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيء ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر • اما في
النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري • واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة • ع • فانما هي
اقبال وادبار • اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كانها تجسمت منهما
فالمجاز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد
فاقبلت الناقة حقيقة وهي اقبال مجاز • ولو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة
او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكن منسلا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال
عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ما هو
الملا بس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدء والمبتدء ليس بملا بس •

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكيا ومجازا في الاسناد و اسنادا مجازيا ومجاز الاسناد
ومجازا في الاتبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل
او معناه الى ملا بس له غير ما هو له بتاول اي غير الملا بس الذي ذلك الفعل او معناه يعني
غير الفاعل فيما بني للفاعل و غير المفعول به فيما بني للمفعول • ولا يخفى ان غير ما هو له يتبادر
منه غير ما هو له في نفس الامر • وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان
يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر • فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل
انبت الربيع البقل • وخرج الكواذب مطلقا • وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها •
والتاول طلب ما يؤل اليه الشيء والمراد به هنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما
جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لا جلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم * وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان * ولا ينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر * واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والفضال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشئ بوصف صاحبه فليس بمنجاز ولو اريد بها وصف الشئ لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المال الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في غلته كان مجازا داخلا في التعريف * ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المنجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه واما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تاى الثاني * تنبيه * أعلم ان للفعل و ما في معناه ملابس بالفتح اي متعلقات و معمولات تلبس الفاعل و المفعول به و المفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة و الى غير الملابس مجاز * و الاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل * و فائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و أعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل * و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز * ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت * و لبعض المتأخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلس و مسير ينزل الدار و السير الشديد و يلحق به * و اما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لفائدة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيهها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به * ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتاديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التاديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للتاديب مفعولا كما هو مذهب ابن الحاجب . واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * التقسيم * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحتم تجارتهم اي ما ربحوا فيها واطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهاننا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة وماوى . وبالجملة فالمجاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض . ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو ياها مان ابن لي مرحا كذا في الاطول والاتقان . وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول . فائدة . لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه او في الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسنادا اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان . الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب . الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي . الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لفادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد . وقد سهاضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوب الى الامام الرازي والرابع منسوب الى عبد القاهر . ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكمل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق القفازاني في حاشية العنصدي فان شئت الزيادة فارجع اليه . فائدة . اختلف في الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز • و قول جابر الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز ان نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي • و وجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازاً و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتأويل • و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل و ذلك الغير •

و الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به الخطاب وهي قسمان مفردة وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له النح و مركبة وهي المركب المستعمل فيما وضع له النح • و قولنا في وضع به الخطاب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به الخطاب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به الخطاب و نظراً اليه • و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به الخطاب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازاً • و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ان لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل • و بقولنا في وضع به الخطاب خرج القسم الآخر من المجاز وهو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب كلفظ الصلوة يستعمله الخطاب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً ان لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز ان فيه تعييناً

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله في فصل العين من باب الواو • ولا يخرج المشترك إذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة إنما احتيج إليها لمعرفة المراد • وكذا لا يخرج الحرف فإنه إما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امركلي كما هو مذهب المتأخرين أو موضوع لمفهوم لا يستعمل أبدا إلا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الأطول • ثم نقول كما لا بد للنحوي من ضبط ما يجري في الأصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات حتى نزلوها منزلة الأسماء المبنية و ضبطها فيما بينها كذلك لا بد لصاحب البيان من الالتفات إلى دقائق وسرائر تتعلق بها فإن البلغاء أيضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة • وي تعجباً تيكماً و يخاطبون بالنارل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات بأصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلاً منزلة الحيوان فيجب أن يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها حتى أكاد اجترئ على أن أقول المراد بالكلمة أعم من الكلمة حقيقة أو حكماً وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة • فمن قال بأنها ليست موضوعة قال إن الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب • ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول • واختار صاحب الأطول القول الأخير حيث قال ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيات فينبغي تقسيم الحقيقة إلى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب •

والمجاز اللغوي و يسمى مجازاً في المفرد أيضاً وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم إرادته أي ما وضع له • واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقاً أي سواء لم تكن هناك علاقة أو كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل • وقلنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فإنه حقيقة مع أنه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له • وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك إليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها • وقلنا مع قرينة عدم إرادته احتراز عن الكناية وهذا إنما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة أو بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب إليه صاحب التلخيص • وأما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد • وههنا تقسيمات الأول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ • والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الأطول • وهو يشتمل الاستعارة

وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة تمثيلية انتهى * وقال شارحه ما حمله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر ولا يشمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه * فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له الخ * فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا * واما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى * وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى * فبقيد المركب خرج المجاز المفرد * والمراد بالمعنى الاعلى المطابقي وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الانفي وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام * ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف * ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف * ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه * واعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك * وتحقيق ذلك ان الواضح كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة * وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولا يبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعد اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد وقوله تعالى واما الذين ابغضت وجوههم ففي رحمة الله واما لهما مجازات مركبة و لم يقل به احد * بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شيء من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف في شيء من اجزائه * فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شيء مما ليست علاقته التشبيه كذا * بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شيء من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يؤذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فذامل * ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شيء اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى للمتروك في امر ما اي انك متردد في الاقدام عليه و الاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة * ووجه الشبه وهو الاقدام تارة و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى * وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتبار فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية * فائدة * قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة * اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل * واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية * وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجيء في محله في فصل اللام من باب الميم * الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسما مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويجيء في محله مستوفى في فصل الرأ من باب العين * الثالث السجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول * وفي الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح * امانى الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة او خاصة و بالجملة ينسب الى الواضع •
 واما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب و كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الوضع ان
 كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص • و فسر الخاص بما يتعين
 ناقلة عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي • والشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته •
 و العام بما لا يتعين ناقلة • و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل النحوي وغيره
 فجعل احدهما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ لاستعمال
 في تحصيل امر مخصوص و النحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو • بخلاف اللغوي فان نظره
 في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول • ثم العرف قد غلب عند
 الاطلاق على العرف العام • والعرف الخاص يسمى اصطلاحا فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة
 في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله
 الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله
 النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ
 الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل ما يدب على الارض
 مجازا عرفيا • تذييه • المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم
 ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا •
والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى
 الى الفهم و يقابله غير المشهور • واما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز
 على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة •
 وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان
 الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن
 الوصفية الى كونه اداة استثناء • لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف
 اليها و اقيمت مقامه نحو ما رأيت مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو
 اعم من الكلمة حقيقة او حكما • و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد
 بزيادة ما الكانة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها
 و نحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم
 اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالامالة لا بتبعية شيء آخر و هو الجرف في المضاف اليه الى غير
 الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له

وليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخره وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق وما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الامدي عرف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر والاهل في قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق عمرو ونقصان مثل ذري من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه وعرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء فخرج ما لا يغير شيئا نحو فيما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم و فيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظا ومعنى لم يخل • فقد خرج سرت في يوم الجمعة والرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا وبالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له • وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع اذ لو جعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شيء من هذا النوع من المجاز اذ المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول • وقال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان • وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز انتهى ويريد ما قال صاحب الاطول • ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعاً فرادياً و وضعاً تركيبياً فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موزوعة لمعنى تعلق به السؤال وقد استعملت في معنى تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز و يجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه • أعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغيائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح الخطاب والمجاز لفظ افيد به في اصطلاح الخطاب لا مجرد وضع اول • ولا بد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى وكل بزيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى • فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثل شئ على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه • وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ما شئ كمثل ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهله ومن نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقده ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما • وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر • وقيل ان المجاز في انبت • وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا • وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى • فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرسن للنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسوء مجازا لغويا غير مقيد • والثاني بالزيادة نحو واتيت من كل شئ اي مما يوتى مثلها وهو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص بأسره • والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد • والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم واما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه • قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملازمة له • والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له او لا وانواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيء • الثاني الزيادة • الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابهم في آذانهم اي اناصلهم • الرابع عكسه نحو يبقون وجه ربك اي ذاته • والحق

بهذه النوعين شيئان أحدهما وصف البعض بصفة الكل نحو نامية كاذبة خاطئة فالخطأ مفة الكل وصف به النامية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب والثاني اطلاق لفظ بعض مراداً به الكل نحو نحو لابيت لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدالة كلاماً لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع • ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو آتوا اليتمامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم ما يؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توفد الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو فني رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آله • السادس عشر تسمية الشيء باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اندرهم • ومنه تسمية الداعي الى الشيء باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو وما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته ومقاربته و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لا يتصور تقديم ولا تاخير • وقيل في دفع السؤال ان جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزء وحده ونحو واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب ويجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي ولهذا افردته و على المفعول نحو ولا يحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه ومنع الله اي مصنوعه • ومنها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب وبايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

وعكسه نحو حجابا مستورا أى ساترا • وقيل هو على معناه أى مستورا عن العيون لا يحس به أحد • أنه كان و عداء مأتيا أى آتيا ونحو في عيشة راضية أى مرضية • ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا • ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه أى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى • ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر أى الاناسي • ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم أى الق في جهنم • ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لحدتهما فقط نحو و يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان و انما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين ونظيرة نحو جعل القمر فيهن نورا أى في احداهن • ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين أى كرات لان البصر لا يحسن الا بهما • ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون أى ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد أى انا • ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس أى اخوان ونحو صغت قلوبكما أى قلبكما ونحو فاقطعوا ايديهما أى يديهما • ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه نحو اتى امر الله أى الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو نادى اصحاب الجنة • وعكسه لافادة الدوام والاستمرار فكانه وقع واستمر نحو ولقد نعلم أى علمنا • ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لا فى الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس • ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نبيا او دعاء مبالغة فى البحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله أى لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم أى اللهم اغفر لهم و نحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين • وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا أى يمد • ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي • ومنها وضع جملة القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى • وعكسه نحو يتربصن بانفسن ثلاثة قروء • ومنها تذكير الموصوف على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان • ومنها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة • ومنها التغليب وهو اطاء الشئى حكم غيره و يجيى في محله • ومنها التضمين و يجيى ايضا في محله • فائدة • لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطى تجوز عنه بالسركونه لا يقع غالبا الا فى السر و تجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان • فائدة • قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان المعتبر

ففي الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفي المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة والافهى الحقيقة المقيدة • وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح • **فائدة** • الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وهذا متفق عليه • واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى • وقولهم رحمان اليمامة لمسيمة الكذاب نعت مردود وكذا نحو عسى وحذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين • فان قيل المجاز لغة قد يجيء شرعا او عرفا • قلت المراد بعدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي • ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار وسير الليل وسير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي • **فائدة** • من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في القرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام وتاييها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا • قيل والذي يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة وثالثها الاعلام كذا في الاتقان • قال الآمدي الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تامل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبهها مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفازاني في حاشية العضدي • ووجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فمسلم ولا يجدي نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها • **فائدة** • قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة احدها الحذف كما يجيء • والثاني الكناية كما تجيء ايضا • والثالث الالتفات • قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد • والرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة • قال الطرطوسي من ساء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول • الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة • قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعاً فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة أو بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز • والسادس التقديم والتأخير عدة قوم من المجاز لان تقديم مرتبته التأخير كالمفعول و تأخير مرتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه • قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان • فائدة • المجاز واقع في اللغة خلافاً للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائي قال لو كان المجاز واقعاً للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة • ورد بانه لا يوجب امتناع وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد • فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه • اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي • وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خوير منداد من المالكية • وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعاً اذ لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه والاطول •

الجاروزية اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية وكفروا بالصحابة بمخالفتهم وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم • كذا في السيد الجرجاني •

فصل السين المهملة • الجنس بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله اطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونه از هر چیزی که درو گونها باشد وهكذا في المنتخب ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شئ وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع • والفقهاء يقولون لا يجوز المسلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى • وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس مرشح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافاً للسوفسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة • ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس مرشح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

قال الجنس على املاح اهل النحو مادل على شئى وعلى كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا و اما ما و شاهدا فى الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك . و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل و المرأة كلهم سواء فى الاغراض فمثل زيد ليس بجنس و النوع • و بالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا فى نور الانوار شرح المنار فى بحث الخاص • فالمعتبر عندهم فى الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق فى الاغراض دون الحقائق و يورده ما ذكر فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى فصل السلم حيث قال و فى بعض كتب الامور الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن فى العصى و حاشيته للمحقق التفتازانى فى مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس و المندرج فيه كالحوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق فى الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • و الى هذا اشار فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الامولية انتهى • و فيه فى فصل المهر و يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا • و قد يطلق على الخاص كالرجل و المرأة نظرا الى فحش التفاروت فى المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية و اختلافهما فى الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المشرعين ينبغى ان لا يلتفتوا الى ما اصطلم الفلاسفة عليه كما فى الكشف انتهى • و فيه فى فصل الربوا الجنس شرعا التساوي فى المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر و الشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي و المروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • و فى النهاية فى كتاب الوكالة المراد بالجنس و النوع ههنا غير ما اصطلم عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالذوق الصنف انتهى • و فى فتح القدير فى باب المهر فى بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حريجب مهر المثل الى ما ذكر فى بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابى يوسف رَح • وعند محمد رَح المختلفين بالمقاصد • وعلى قول ابى حنيفة رَح هو المقول على متعدى الصورة والمعنى وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابى يوسف رَح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا اي مهرا والاخر لا • والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رَح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسيتين الا بتبدل الصورة والمعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما ومرة الخمر والخل واحدة وكذا مرة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى • فعلى هذا الجنس عند ابى يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام • وعند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع والاعراض • وعند ابى حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى • واما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابى يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر وعبد مثلا • وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لا عند ابى يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد وهو الاشربة • وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلبي والجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس • لو اقول على كثيرين كالذئب القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلبي الا ان دلالة تفصيلية ودلالة الكلبي اجمالية • وقيل هو الكلبي المقول على كثيرين الخ وهو لا يخلو عن استدراك • وقلنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد • وقلنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اي الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين والماشي على اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الكيفية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك كالحساس والماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخليين في الحد وان كانا خارجيين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو اصلا وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه

* التقسيم * ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات * واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركيب الماهية من اجزاء لاتتناهي وهذا محال * والانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه * وتحت جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقولات العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته وهو الجنس السافل كالحيوان * والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث و كانه نظر الى ان اعتبا المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب * واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه * ثم الجنس مباهم مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطباب *

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضا والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل * وفائدة الجناس الميل الى الاصفاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصفاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان * احدهما التام وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها * فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة * وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق *

وبقولنا هيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احد هما وضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها وبقولنا وترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والحتف . ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان الثمائل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة . وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اي بليدا وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابي تمام . شعره . ما مات من كرم الزمان فانه . يحيى لدى يحيى بن عبد الله . فان يحيى الاول فعل مضارع والثاني علم . وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب . والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو . شعره . اذا ميلك لم يكن ذاهبة . فدعه فدولته ذاهبة . اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا . شعره . نحو كلم قد اخذ الجام ولا جام لنا . ما الذي ضر مدير الجام لوجاملنا . اي عاملنا بالجميل . وتانيهما غير التام وهو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محروفا والحرف المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في السكون كقولهم جبة البرد جنة البرد . فلفظ البرد الاول بالضم والثاني بالفتح . واما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق . وقولهم الجاهل اما مفرد او مفرد بتشديد الراء والاول بتحفيفها هو قولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحتين وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا والاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص وعوام وربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا و اما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهلك ولكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل . ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس و طامس او في الوسط نحو ينهون و ينارون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

أما في الأول كهمزة ولمزة أو في الوسط نحو تفرحون وتمرحون أو في الآخر كالامر والامن وفي الاتقان الحرفان المختلفان نوعا إن كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والطاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وإن اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لأنه إن وقع الحرف من الكلمة الأولى أولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حنف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني إسرائيل • وإذا وقع أحد المتجانسين في أول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لأن اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر مصرع • لاح أنوار الهدى من كفه في كل حال • وإذا ولي أحد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب أو غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم • تنبيه • إذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين أو أكثر مثلا أو اختلفا في أنواع واعدادها أو فيهما مع ثالث كالهيمنة والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس لبعده المشابهة • قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان أحدهما أن يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وساء صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق والمقتضب ثم قال والثاني أن يجتمعا أي اللفظين المشابهة نحو قال أبي لعلمكم من القالين وساء صاحب الاتقان بجنس الإطلاق • وقال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لأنه هو الاتفاق في حروف الأصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك أن قال في المثال المذكور من القول والقالين من القلى بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بأن يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف أو أكثر لكن لا يرجعان إلى أصل واحد في الاشتقاق • قال المحقق التفتازاني في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالباكر فانهم أشد حبا وأقل خبا • وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه إلى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في معبود متى يعود وفي المستنصر به جنة المهيمن يضربه حية انتهى • ففهم من كلام التلخيص والمطول أن إطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الإطلاق على سبيل التشابه وإطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي وإن المعداد في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ • وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال إن كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع وإن ذكره بعض المصنفين فيه • قاعدة • لكون الجنس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما أنت بمومن لنا ولو كنا صادقين • قيل لم يقل وما أنت بمصدق لنا مع أنه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لأن في مومن من المعنى ما ليس في مصدق إذ معناه مع التصديق إعطاء الامن ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

حرکت

اتدعون بعل و تذرون احسن الخالقین لم یقل و تدعون احسن الخالقین مع ان فیه رعاية الجناس لان تدع
ایخص من تذرنه بمعنی ترک الشیء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الایداع فانه ترک الودیعة مع
الاعتناء بحالها و لذا یختار لها من هو مؤتمن علیها و من ذلك الدعة بمعنی الراحة • و اما یذر فمعناه
الترک مطلقا او التریک مع الاعراض و الرفض الکلی • قال الراغب یقال فلان یذر الشیء ای یقذفه لقلة
الاعتداد به • و منه الودر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شک ان السیاق انما یناسب هذا لا الاول فارید
هنا تشبیح حالهم فی الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغایة فی الاعراض کذا ذکر الخولی • و قال الزملکانی
ان التجنیس تحسین انما یستعمل فی مقام الوعد و الاحسان لا فی مقام التهویل هذا کله خلاصة ما فی
المطول و الاتقان • و اما التجنیس عند اهل الفرس فقال فی جامع الصنائع ما این صنعت را بطور پارسیان
بیان کنیم پس کویم تجنیس نزد پارسیان آنست که لفظی مقابل لفظی چنان آرد که در صورت موافق
و بمعنی مخالف بود و این متنوعست نوع اول بسیط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و این بر دو طریق
است یکی بسیط متفق و آن چنانست که هر دو لفظ در عدد حروف و کتابت و تلفظ متفق باشند چون
لفظ خطا که دو معنی دارد و دیگری بسیط مختلف و آنچنانست که در ارکان متفق باشند جز در ترکیب
چون لفظ تارها درین مصراع • ع • تارها کردی از آن زلفین مشکین تارها نوع دوم مرکب تام و آن آنست که مقابل
لفظی که در حروف بسیار باشد دو یا سه لفظ اندک حروف آرند تا بدان برابر شود و این نیز بر دو طریق
است مرکب تام متفق که در همه ارکان متفق باشند مثاله • شعر • همچون لب او چو دیده ام مرجانرا • خواهم
که فدای او کنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مرکب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد
است و مرکب تام مختلف و این بر دو گونه است یکی آنکه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت
مثاله • شعر • از فراق رخ چو کلزارت • عاشق خسته زیر گل زارت • گلزار بلفظ زار مرکب شده و دیگری آنکه
در حرکت و کتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب دیدن آن • آفت آب اندرون
چشم است • مراد آفت که باب مرکب شده نوع سیوم تجنیس مزدوج و آن چنان است که جنس
لفظی آورده شود متصل یا منفصل بچند حرفی کم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد
و مثال منفصل چون لفظ کلزار و زار نوع چهارم محرف یعنی لفظی جنس لفظی آورده شود
که بجزئی در آخر بیش یا کم باشد اگر اجزاء بیش باشد زائد خوانند و اگر کم باشد ناقص چون لفظ
چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مرکب یعنی یک لفظ بسیط را بکنیم لفظ مرکب گردد و آن بر دو نمط
یکی خطی و لفظی دوم خطی مجرد و هر یک ازین دو بر دو طریق است متصل و منفصل مثال لفظی
و خطی متصل • شعر • تا جان دهبست بکوی ای مرجانرا • یک بوسه بده بهاش بشمر جانرا • مثال
خطی و لفظی منفصل • شعر • هر بار ندیده ام کسی که بار • الا تو بتکرار سوال سائل • مثال خطی مجرد متصل

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است • نوع ششم مستحیل
یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است مضارع یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر
در حرف آخر چون آزار و آزاد و تبدیل یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت
و بشارت و مطرب یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری نوع هفتم
تجنیس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر و صفر نوع هشتم تجنیس
خط یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین انتهى • و در مجمع الصنائع گوید لاحق است
بتجنیس خط کلامیکه که الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله • شعره چو آن جان جهان دامن
کشان شد از چمن بیرون • روان شد جان مرغان چمن گفنی ز تن بیرون • و اگر در انثای این قسم لفظ
دامن مذکور باشد پسندیده آید • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من
جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنما بالفتح و مبسوطا
مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط
و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس
وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعما لاتهم •
فصل الشين المعجمة * الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب كوارش و الجوارن
بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • و الفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة و حلوة و طيبة و منتنة
و الجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجوارضية هي بثور مغار متفرحة حمر الاصول و ربما كان معها لدغ شديد و ورم و سيلان شديد و هو
من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

بأورشة • الجوارضية

الجيش بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سرية بارأ از لشكر كما في الصريح و قد
فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل
السرية اربعائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي
في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن
بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله
عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعل الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام ذوات

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهولوى والثار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الجذع بالفتح وسكون الدال المهملة نود عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن کردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل فيست و آن ركن كه درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند كذا في عروض سيفي •

الجذع بفتح الجيم والذال العجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو و اسب و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • و باعطلاح فقهاء بره كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • و في الصراح جذع بفتح تين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو و اسب و پنجساله شدن اشتر • و في جامع الرموز في كتاب الزكاة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذعة مونث الجذع انتهى • و فيه في كتاب الاضية الجذع بفتح تين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية و البقرة في الثالثة و الابل في الخامسة • و قيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيء • و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم و سكون راء مهمله يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع کردن و فخل بسيار بار كما في المنتخب • و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • و في تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغيرات بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا كذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • و عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المطول • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع

علة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لكلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • وعند المنطقيين هو كون المعرف اي بالكسر بحيف يصدق على جميع افراد المعرف اي بالفتح ويسمى بالعكس والانعكاس ايضا كما يجيء وذلك المعرف اي بالكسر يسمى جامعا ومنعكسا وبهذا المعنى يستعمله الاصوليون والمتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء المجموع كرهط ونفر • وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان ورجل ورجلان وبقية البواقي • وقولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • وقولنا بحروف مفردة اي بحروف هي مادة لمفردة اي لواحدة كما هي مادة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال ان الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • والمراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال ومن حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده • واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة • وخرج بقولنا بحروف مفردة اسماء المجموع واسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم وقوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • وبالجملة فنحو نسوة ورجال لما كان على اوزان المجموع واستعمالها في التانيث والرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتبهي المجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء المجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك • وهكذا الحال في نحو تمر ما الفارق بينه وبين واحدة التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه • وقال لا خفش اسماء المجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب • وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع ثمرة • واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع • ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اي يقع على الواحد والاثنين فصاعدا و ضعا بخلاف اسم الجمع • فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس • قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا يغير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيء ايضا في لفظ اسم الجنس • ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اي بجميع حروف مفردة كرجال او بعضها كسفارح في سفرجل و فرزدق في فرزدق • و قولنا بتغيير ما اي اعم من ان يكون التغيير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات والسكنات كأسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة المجموع او حكا كما في فلک و هيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلک والكسري هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغيير بهذا الاعتبار • **التقسيم** • الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما و جمع السلامة ايضا ومكسر و يسمى جمع التفسير • فجمع التفسير ما تغير بناء واحدة اي من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغيير بناء واحدة بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وميرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلظ • فالفرق بين التفسير والتصحيح انما هو باختصاص التفسير بالتغيير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جوار اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم • ثم قال والوجه ان يقال المراد التغيير بتغير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر فان رجلا ورجل ورجلُ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة • ثم المتبادر من التغيير بتغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفى فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية • ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغيير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التفسير نحو فلک و هيجان • والجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التفسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث فالجمع الصحيح المذكور ما لحق آخر مفردة و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة الف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمة وحذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث • وايضا الجمع اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلاثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة فما فوقها • ثم الجمع الصحيح كله ونحو افلس و افراس و ارغفة و غلثة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيء للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما • وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قراء • وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعني بقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصل • اما في اوزان القلة ليحصل التثنية ولذلك قل جمع السلامة فيها • وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير الكلب جمع كلب وانايم جمع انعام جمع نعم • ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت • ثم اعلم ان جمع الجمع لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردي • وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق وتسمى هذه الحالة جمعا • ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة • ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلننظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظرت عين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمين الى الحق نظر الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني • الفرق الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الصدين فيها وان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع • وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة والوحدة ولا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون • وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشيء يراه المحس ونفسه المحس والمحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سميعا وبصرا ويدا ومريدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لا تصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلع افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى • والجمع الصرف يورث الزندقة والاحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق • والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا

جمع الجمع • جمع المؤنث والمختلف • (٢٣٥) الجمع مع التفريق • الجمع مع التقسيم • الجمع مع المسائل في مسألة

قالت المتصرفون الجمع بالتفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر يظهر في الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن حال ذلك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع واد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارسية • ودر كشف اللغات ميگرود جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه از همه بمشاهده واحد پردازي • وتفرقه عبارتست از انكه دل را بواسطه تعلق بامر متعدد پراكنده سازي • وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبه محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند • ونيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق •

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا •

جمع المؤنث والمختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشئيين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرت الآية سوي في الحكم و العلم و زاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان •

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل البدع ان تدخل شيئين في معنى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى •

الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البدع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات والثاني كقول الشاعر • شعر • اذا حاربوا ضروا عدوهم • و حاولوا النقع في اشياهم نفعوا • سجية تلك منهم غير محدثة ان الخلاق فاعلم شرها البدع • قسم في البيت صفة المدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشياح اي الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اي في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم •

الجمع مع التفريق و التقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه آيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي تم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المعنويات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول •

جمع المسائل في مسألة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة •

الجامع يطلق على معان • منها ماسر وهو العلة والتعريف المنعكس • ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث اما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس • و الاول ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه • ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيى في فصل النون من باب الحاء المهملة • ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اى المشبه والمشبّه به وهو الذي يسمى فى التشبيه وجها على ما فى المطول فى تقسيم الاستعارة وثانيها نوع من الایجاز كما يجيى فى فصل الزاد المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جمليتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل في باب الوصل و الفصل • فالجامع بهذا المعنى ثلاثة انواع العقلي والوهمي والخيالي • وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المنتزعة عن المحسوسات • وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها • فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد فى النوع او تضاييف كما بين العلة والمعلول والاقول والاكثر وبالجامع الوهمي ما لا يكون سببا لا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض وصفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثليين او تضاد كالسواد والبياض والايمان والكفر او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضاييف ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد وبالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور فى الخيال حتى لوخلي العقل ونفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكررة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها املا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا • لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن فى الحافظة التي هي خزانة الوهم والتقارن فى خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع فى الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية والوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال املا فى الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعانى الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • والا قرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جُلّ ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيان

جامع الحروف • جامع الكلام • المجموع (٢٣٧) مجمع البحرين • مجمع البطنيين • مجمع النور • مجمع الاهواء • الجماعة

و ان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به او لا وهو ما ان يكون بسبب امريناسب الجمع. و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل والفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تكرار در يك لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ کسی جز بضال • چرا که در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مکرر است کذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست از آنکه شاعر در ابیات خویش از موعظت و حکمت و شکایت روزگار درج کند کذا في مجمع الصنائع و نیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ او قلیل باشند و معانی کثیر کما وقع في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او تيت جوامع الكلم اي او تيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البينة على المدعي واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق والعلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية والمعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرمد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنيين نزد اطباء عبارتست از موضوعي که جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم کذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوياً الا برشحة من الجمال و لذلك قيل •

شعر • نَقَلَ نَوَادِكْ حَيْثُ شُنْتُ مِنَ الْهَوَى • مَا الْحَبَّ إِلَّا لِلْحَبِيبِ الْاَوَّلِ • وَقَالَ الشَّيْبَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ • شَعْر • كُلُّ الْجَمَالِ غَدَا لَوْجْهَكَ مَجْمَلًا • لَكِنَّهُ فِي الْعَالَمِينَ مَفْصَل • كَذَا فِي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولومبيا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا
الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النجوم
 اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء
 الاجتماع و يجيى في لفظ النظر في فصل الرأ من باب النون • وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما
 وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب • وعند
 المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا ومجاورة وماسة ايضا كما يجيى في فصل النون من باب الكاف •
اجتماع الساكنين على حدة وهو جائز وهو ما كان الاول حرف مد والثاني مدغما فيه كدابة
 وخويصة في تصغير خاصة واجتماع الساكنين على غير حدة وهو غير جائز وهو ما كان
 على خلاف الساكنين على حدة وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدا ولا يكون الثاني مدغما فيه كذا في
 السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي
 اتفقوا • وفي اصطلاح الاصولييين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
 في عصر على حكم شرعي • والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت والتقرير •
 ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد •
 واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان
 موافقتهم ومخالفتهم لا يعبا بها • وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم
 في عصر في زمان ما قل او كثر وفائدته الإشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • ومنهم من
 قال يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب
 استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج
 اتفاقهم اذا رجع بعضهم والإشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • وقيد
 شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر
 صدر الشريعة • وفيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
 من الاعتقادات • وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون
 من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية • واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعي وغيره حتى
 يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب وغيرها • ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر
 شرعي والا فلا معنى للوجوب • أعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر
 من حي او ميت ام لا • فقول لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف • وقيل يجوز والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثاني فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهده • ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة • فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • وقال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد اي المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما • واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصره المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي والعرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني والتلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • وقال بعض المتأخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو مستنقذ والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعدد باعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا • ومثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والنهب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا • وبالجمله فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدي الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما وعلى ما اذا كان احدهما قائلاً بالثبوت في صورتين و الآخر بالعدم في صورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح . وقال الجليبي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في نسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاص عند القبي و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القبي و اما عند الشافعي فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القبي غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاص و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاص لفساد العلة المبني عليها الحكم . ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القبي و الشافعي رح مصيبا في مسألة القبي مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل وبالجملة فارتفع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب . وله نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيرة اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر ان لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القبي ناقض فيكون البيع الفاسد مقيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القبي ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الرضوخ عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

الجوع كرسنكي و كرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنهبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء . و الجوع المغشي هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جامع

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعاً مع جوع المعدة و فى البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • الجزاف بالحركات الثلاث و الضم انصح معرب كذا في على ما في المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه ناكراً كالرضاخة او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحبة مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النظم الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البله وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة • **المجفف** هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند اطباء دواء يقضى الرطوبة بتأطيفه وتحليله كذا في بحر الجواهر •

الاجوف بالفتح و سكون الواو لغة التقيير • ويطلق في الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاروي لآلات التنفس وهو الصدر والذاتي يسمى الجوف الاسفل وهو الحاروي لآلات الغذاء • وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرب صيانة لاعضاء التنفس خصوصاً القلب عن مضاررات الابخرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبع الغذاء كذا في بحر الجواهر •

الاجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلاثة ايضاً كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • وعند اطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمي به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • والاجوفان ايضاً البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان في العينين وليس في البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضاً كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند اطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاروي بشيى ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقرناته في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيى ساكن احتراز عن الحاروي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائي و امراض التجاويف المسماة بامراض الاعوية ايضاً يجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام • الجدل بفتح الجيم والذال المهملة في اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتصب • وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبني عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • وما ذكره من ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظريتين في لفظ المشهورات في فصل الرأء المهمة من باب الشين المعجزة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حائظا للراي ان لايصير ملزما من الخصم • والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحائظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو واحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي ومن الكتب المختصرة فيه المغني للابهرى والفصول للنسفي والخلاصة للمراغي ومن المتوسطة النفائس للعهدي والوسائل للارموي ومن المبسطة تهذيب الكتب للابهرى •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق وابطال الباطل فما نوربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي وهو المنازعة والمخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة ويجوز في

فصل الآم من باب الخاء المعجمة •

الجزالة بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بدیع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشیند كه اگر خواهد كلمه دیگر بجای او بیارد لطافت تركيب زائل گردد كذا فی جامع الصنائع و مخفی نیست كه كلام قرآن همه جزیل و بلیغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة فی اللغة بمعنی كردن علی ما فی الصراح و هو عند الحكماء علی تسمین جعل بسیط و هو جعل الشیء و اثره نفس ذلك الشیء فلا یستدعی الا امرا واحدا ولا یكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شیء من العدم الی الوجود وقد اشیر الیه فی القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشیء شیاً و اثره مفاد الیهیة التركیبیة الحلیة اعنی اتصاف الماهیة بالوجود من حیث انه غیر مستقل بالمفهومیة و مرآة لملاحظة الطرفين و هو یتوسط بین الشیئین فیستدعی مجعولا و مجعولا الیه • فالاشراقیدون ذهبوا الی الاول فقالوا الفاعل یجعل نفس الماهیة • و المشائیون الی الثاني ای الجعل المؤلف و قالوا الفاعل یجعل الماهیة موجودة كذا ذكر میرزا زاهد فی حاشیة شرح المواقف فی الامور العامة فی مقصد الماهیة مجعولة ام لا و استدلال علی حقیة الجعل البسیط بوجوه منها انه یجب الانتهاء الی جعل بسیط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل ما یفرض انه مجعول فهو ایضا فی نفسه ماهیة فیحتاج الی الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباری و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كما هو الظاهر امر عینی و منها ان مصداق حمل الوجود فی الواجب تعالی الحقیقة من حیث هی و فی الممكن الماهیة من حیث اسنادها الی الجاعل فاذا فرض استغناءها فی نفسها عنه یصدق حمل الوجود علیها فی مرتبة ذاتها فلا یكون الممكن ممكنا و استدلال علی حقیة الجعل المؤلف بوجهین • الاول ان توسط الجعل بین الماهیة و نفسها غیر معقول و لا یخفی انه مبني علی عدم تصویر الجعل البسیط فان الجعل المتوسط المتخلل بین الشیء و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسیط و الثاني ان علة الاحتیاج فی الممكن هی الامكان و هو کیفیة نسبة الوجود الی الماهیة فیکون المجعول الماهیة باعتبار الوجود لا الماهیة من حیث هی • و لا یخفی ان الامكان علة لاحتیاج الماهیة باعتبار الوجود لا لاحتیاجها مطلقا فلا یلزم رفع احتیاجها من حیث هی کیف و لها فی كل مرتبة احتیاج مع ان ما هو علة الاحتیاج هو الامكان بمعنی مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا فی حواشی السلم و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الی حواشی الزاهدیة علی شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفیف اللام فی اللغة بزرگی كما فی المنتخب و ایضا جلال احتجاب ذات است بتعینات اکوان و هر جمالی جلالها دارد كذا فی كشف اللغات • و در اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغنائی معشوقست و عشق عاشق و آن دلیل بقضاء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او و بقای ظهور معشوق است چنانكه عاشق را یقین شود كه اوست كذا فی بعض الرسائل • و فی الانسان الكامل

الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه هذا على الاجمال • واما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالة كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن هنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدي الخلق لا يظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا يكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ويستحيل هذا الشهود الا له وعبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسمائه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهر ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب • ودر كشف اللغات ميگوید ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال • و در اصطلاح متصرفه جلال احتیاج حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدی از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و مما یناسب هذا يجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهمة •

الجمال بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سیرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين أحدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي وممكن الاكتساب وتأتيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ما ينبغي ان يكون عليه من الهيئات والمزاج انتهى • وجمال در اصطلاح صرفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا في بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في منعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا ويجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهمة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنى هذا على العموم • واما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وامثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية والانشاء اسم جمال وباعتبار الزبونية والقدرة اسم جلال ومثله اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي وهو معاني الاسماء والصفات وهذا النوع مختص بشهود الحق اياه والنوع الثاني صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وانواعه فهو حسن المطلق الهي

ظهر في مجال الالهية سيث تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهي والقبيم من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود * واعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو باعتبار لا بنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا باعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه واما هي فعند الجعل ومن يلايم طبعه لها من المحاسن * و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السمندل وهو طير لا يكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنة وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنة في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنة ومظهر جماله * وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالي والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى * اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه * واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لابد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولابد لكل من شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لا معنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى *

الجملة بالضم لغة المجموع * وعند بعض النحاة هي الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته او لا ويجئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف * وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حبسك في قولنا حبسك زيد رجلا ونحو يالزيد في قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب * وللجملة تقسيمات * **التقسيم الاول *** الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات العتيق واقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو عندك زيد وافي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب . وقلنا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبرا فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى . ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها كان صدرا في الاصل فلا عبرة بما تقدم عليها من الحروف كهزمة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية . وكذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتهم وان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني والعباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة وقال الصواب انها من قبيل الفعلية . ومنهم من عد نحو اقام الزيد ان وهيئات العتيق من الفعلية لا من الاسمية . وقال في الضوء شرح المصباح والجملة اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثاني هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند موقرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موقرا عنه اما لفظا او تقديرا والثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ماجرئ مجراه اولا والثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقائم الزيد ان وهيئات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى . وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب و ابن مالك واليه ذهب صاحب الوافي حيث قال وتنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية او شرطية والى اسمية انتهى . وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب والا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا . والظرف لما كان فيه اضرار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيء انتهى . فائدة . قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن امثلته ما رايت مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج بيني وبين لقائه يومان وعند ابي بكر و ابي علي امد انتفاء الروية يومان وعليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب ومذ خبر على الاول ومبتدأ على الثاني . وقال الكسائي وجاعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض . وقال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان ومذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائفة واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأ ها ولا محل لها لانها صلة التقسيم الثاني الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية والا نشائية ويجيء في

لفظ الخبر والانشاء * التقسيم الثالث * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين * وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبار بن نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجوع هذا الكلام جملة كبرى لاغير وغلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم * وقد يقال كما تكون مصدرة بالمبتدأ تكون مصدرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه * واما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم واما الوجه استعمال فعلى افعال باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل لاجل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول النحويين * وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى * وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار ان يحتمل تقديره استقر ومستقر * التقسيم الرابع * الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا والجملة التي ليس لها محل من الاعراب سبع * الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ ولو كان لها محل * ثم لجملة المستأنفة نوعان احدهما لجملة المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها لجملة المفتتح بها السور وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى * فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لا رابط لفظيا يربطها * والثاني نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقررروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف * ومن الاستيناف جملة العامل الملغى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر * الثانية المعترضة ويجئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة * الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المتسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه * فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لصير الشأن فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال * فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهلوه ولا بد منه * وقال الشلوي ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شئى خلقناه بقدر ونحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله * وقد بينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني * وقال في التحفة شرح المغني وفيما ذكره نظر ان التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي وماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب • و ايضا لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار ما يقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كُورن بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين ومقرونة باى كقول الشاعر مصرع • و ترمينني بالطرف اى انت مذنب • ومقرونة بان نحو فاحينا اليعمان اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار والثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لا فعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا او جازم ولم يقترن بالفاء ولا بان الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف والثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه ما يجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لاتقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما ككلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى والثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا ولا تقديرا • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكرني المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين وجنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه • والجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبرا مبتدأ او خبرا كان وان نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب • الثانية الواقعة حالا نحو و لا تمنى تستكثر الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنسب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة • قيل و تقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد • و اجاز هولا و وقع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولا فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا • و تقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم وثانيها باب التعليق و ذلك غير مختص بباب ظن و علم بل هو جائز في كل فعل قلبي و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فليظنر ايما ازكى طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطابقة على معنى ذلك الحرف • و زعم ابن عصفور انه لا يعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينما اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول او بمرادفه • فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعي فيه مذهبان • و الثاني نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا محل لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنبيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا • فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور • و قال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة • فائدة • قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولي اني احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر • الرابعة المضاف اليها و محلها الجر و لا يضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفها كانت او اسماء • و الثاني حيث و يختص بذلك عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا • و الثالث آية بمعنى علامة • و الرابع ذو في قولهم اذهب بذني تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزم من محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة • و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة و الجملة صلة و لا محل لها • الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل • الخامسة الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم • السادسة التابعة لفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم . السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة . فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه . والثاني شرطه كونه اوفى من الاول بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشبهة امره و الافى الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء او افعالا او حروفا او جملا او مركبات تقييدية او غير ذلك . ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قررناه . والحق انها تسع والذي اهلوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها . اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطن الا من تولى وكفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع . واما الثانية فنحو تسمع بالمعدي خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع . فائدة . يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود مقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوائي فارجع الى المغني .

المجمل في اللغة المجموع و جملة الشئين مجموعته . ومنه اجمل الحساب اذا جمعه . ومنه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالعرف بالكرم ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة . والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى . والمجمل في عرف الاموليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم . فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفي . وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض . والقيد الاخير يخرج المشكل ان يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه ان لا طريق الى درك المراد منه ان لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وباردحامها
تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر . وقيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا
باستفسار المجمل . وقال القاضى الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان .
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل الا ببيان يقتن به هكذا يستفاد من كشف البزدوي والتلويح .
وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهدى . فقيد ما لا يوقف كالجنس
يتناول المجمل والمتشابه . وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه . وبقيد غير اجتهدى
خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد والنظر فى القرائن وماخذ الاشتقاق . وكذا خرج
ما اريد مجازة للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع
من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه ونقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله . وقال بعض الشارحين
وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك ما لا يمكن
الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراد ما يمكن الاطلاع
عليه بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل . ومثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا وصى لمواليه وله
موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى . اعلم ان هذا الذي ذكر
انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر
منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فحفاوة اما لنفس اللفظ او لعارض ا لثاني يسمى
خفيا و الاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل او الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل
او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابهها فهذه الاقسام متباينة قطعا بخلاف الظاهر والنص
والمفسر والمحكم فانها اختلف فيها ف قيل بتباينها وقيل بتغايرها انتهى . واما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق
بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسره الحنفية اذ يجوز عنده
تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان المجمل ما لم تنضج دلالة
وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحابنا لا يبقى المكلف بالعمل به
بخلاف غيره . ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل
انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول
شرعا فحمل على عموم ما لم يقم دليل التخصيص . وقال الماردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال
القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول
اصحها عند الشافعي واصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به المخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترن به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فسادة الاببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض ما نهى عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ اوفى اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها. على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جار الاستدلال بظاهر العموم ولم يجوز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى الثاني ان العموم في و احل الله البيع والاجمال في و حرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيعا وحرم بيعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان • تنبيه • فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويورده ما في العضدي وحاشيته للسعد التفازاني ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضمن دلالة اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى املا وهو يتناول القول والفعل والمشتراك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما • و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيى فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشى المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشى مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بتفهم الشى فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى • وفي ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه • فائدة • قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابي الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

بإزاء شئ واحد قال و الصواب ان المجهل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمكتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المكتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينهما والمجهل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفرض لاحد بيان المجهل بخلاف المكتمل • فائدة • للاجمال اسباب منها الاشتراك ومنها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتفل في وعن ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فرضيته ومنها احتمال العطف والاستيناف كقوله تعالى الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ومنها غرابة اللفظ ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا ومنها التكرير القاطع لوصول الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان •

الجهل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب الجبر

و در هفت اقلیم احمد رازی آرد و مراد از جمل صغیر حساب الجبر است و مراد از جمل کبیر آنست که حروف را ملحوظی اعتبار نمایند زیرا که عبارت است از آنکه حرف اول ساقط گردانیده مابقی را که بینات آنست بحساب جمل صغیر اعتبار نمایند انتهى کلامه • و فی لطائف اللغات حساب جمل بدو طریق است صغیر و کبیر آنچه متعارف است آنرا صغیر گویند و کبیر آنست که با بینات حساب کنند • و فی المنتخب الجمل بضم جیم و تشدید میم مفتوحه حساب الجبر و بتخفیف نیز آمده چنانکه مشهور است •

الجهل بالفتح و سکون الهاء فی اللغة نادانستن و نادانی علی ما فی المنتخب • و عند المتکلمین

یطلق بالاشتراك علی معنيين الأول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة • و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا ثبته الساهي ادنى تنبيه تنبه • وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الأمدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات • و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته • و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقد على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري و معلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول السطحي اي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضرب و يضرب و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفيست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاد ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر او و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون او بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون او بود و یاء تیر و در جهان گیري این اصطلاح بسیار جا واقع شده • و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمه ماقبل او و کسره ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات عربي که اماله آن در فارسي مشهور است قافیه کنند چون لفظ حبيب و شکيب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل او و یا است و او و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة • و منها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوی الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكرر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفه او نسب فيشتهر بشي من غير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه فان لم يسم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سمي مبهما و ان سمي الراوي وانفرد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين وبهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد • واعترض عليه بان البخاري ومسلم قد خرّجا عن مرداس ولم يخرج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • واجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء وهو مشهور عند اهل العلم • وان روى عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال ويسمى بالمستور ايضا وهو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا وباطنا ومجهول العدالة باطنا فقط وابن الصلاح وغيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يورده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلاثة اقسام الاول المجهول ظاهرا وباطنا والثاني المجهول باطنا هو المستور والثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الا من راو واحد •

مجهول النسب وهو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القضية • وقيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النصب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله كفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن وفعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • وقيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سنق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل مزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل ما وهو عندهم اظهر من الشمس وكالتعريض نحو انا اواياكم لعل هدى او في ضلال مبين وكثير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول ومثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفه تريا زلف تويا كار من • ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوره مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گویند مراد ما دفع ربا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم • الجذام بالضم والذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم وهو القطع وهي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت او جبت حتى الربع وان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • وقال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيى مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة مما قبلها و كذا مما بعدها و لا شك انه نصف لمجموع مما قبلها و مما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر وسكون العين المهملة في اللغة تن و هرجيز عظيم خلقت كما في المنتخب • و عند اهل الرمل اسم لمنصر الارض و آن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحدة از باب طاي مهمله مذکور خواهد شد پس خاك آنكيس را جسم اول گویند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است •

و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في هذه الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و الاسطوانة و المخروط المستدير و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانه قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها • و اكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • و لا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي •

و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم و لا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خاصة للجسم الطبيعي مع ان التعليمي مشارك له فيه . أجيب بان الجسم الطبيعي تعرض له الابعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لانها مقومة له . وبالجمله فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي . ان قيل هذا الحد صادق على البيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكن فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية . و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية و يسمى ثلثنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذي هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر فان الشععة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكل مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي . و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم * **التقسيم** * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسربك المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية و الى مفرد لا يتركب منها . قال فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مبين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام املا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق . و بالجمله فالمركب مبين للبسيط و للمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام
 بـلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما في الماء مثلا وتفاقمهما في المفرد المبين للمؤلف
 وفي المركب * واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتكيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر
 فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كل واحد منهما * وقال القاضي الجسم هو كل واحد
 من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا
 لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة
 فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ما هو مؤلف في
 نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في
 امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هو لا اتصال والتأليف كما يثبت
 المعتزلة او لا يوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى
 الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واعترض
 عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها
 شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان وجسميتها باقية
 بعينها وهذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة * واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو
 مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انقلب
 الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس * ونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
 كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة * ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
 ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي
 يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخران على جنبه
 فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع
 ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدهما ثالث وفوقه
 جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلاثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس
 جوهر فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه
 خطأ وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم
 عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي * ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم
 في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله
 الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلاث فالنزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والامطلاح لا في المعنى انتهى * وما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصاحبة من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجواهر الفرد و انتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و اندساط ابعاد و تاليف اجزاء * فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبى عن التركيب و التاليف و ليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك * و اما ما ذهب اليه النجار و النظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطالنه اظهر * فائدة * قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و انما يعرض الاختلاف لافي ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رآئه ايضا كذلك و قال الحكماء بانها مختلفة الماهيات * فائدة * الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية * و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهى القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد الا يصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهى في القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية * و ذهب بعض قدماء الحكماء و اكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية * و ذهب بعض قدماء الحكماء كانسافراطيس و النظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية * و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية * و ذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اي بالفعل بل و هما ونحوه و تالفها انما يكون بالتماس و التجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين * و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط * فائدة * اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلب من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس الى انها محدثة بذواتها و مفاتها و هو الحق * و ذهب

ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الارض المشخصة فانها حادثة قطعاً و اما مطلق الحركة والوضع فقديمة ايضا و اما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابداً و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيها اي في الصورة الجسمية و النوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية * و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما و هواء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيء في لفظ العنصر ايضا في فصل הרא من باب العين المهملتين ومنهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الكرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهیولی و قد عشقت النفس بالهیولی لتوقف كمالاتها على الهیولی فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمعت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما * و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم * و ذهب جالينوس الى التوقف حكى انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هي المزاج او غيره * و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتهما فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان * فائدة * الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آناً فآناً كالاغراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع *

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلاثة * و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلک القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطوانات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلنة

للعنصر وكذا العنصر بلغة العرب إلا أن إطلاق الاسطوانات عليها باعتبار أن المركبات تتألف منها وإطلاق العناصر باعتبار أنها تنحل إليها فلوحظ في إطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية •

المجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد أو أكثر كما يجيء في فصل الام من باب الشين المعجمة • وبعبارة أخرى المجسم ماله طول وعرض وسلك أي عمق وحامله الجسم التعليمي وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح ويحيط به ثلاثة أعداد هي أضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لأن كل مكعب يصدق عليه أنه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على أن المسطح اعم من المربع كما إذا ضرب ثلاثة في اثنين ثم الحاصل في الأربعة فالحاصل هو أربعة وعشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و المسجات المتشابهة المتحاربة هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساري السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقول هو مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فقول شاب امرد جعد قَطُط • وقيل هو شيخ اسط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم أي موجود وقال قوم منهم أي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعة وبينهم إلا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجسم عند اهل العروض اجتماع العقل والجسم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي إلا انه ذكر فيهما الجسم بفك الادغام • وفي كنز اللغات الجسم بالفتح ترك كردن سوارى اسب والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي اظهر • وفي المنتخب الجسم بففتحين بى ككرة شدن عمارت والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق في فصل الرأ المهمة من هذا الباب •

فصل النون • الجني بالكسرو تشديد النون بمعنى بري وهو خلاف الانس الواحد منه جني بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجني ارواح مجردة لها تصرف في المنصريات والشياطين القوة التخيلية ولا يمنع ظهور الكل أي الملائكة والجني والشياطين على بعض الابصار وفي بعض الاحوال انتهى • أعلم ان الناس قديما

وحيثما اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر من اكثر الفلسفة انكاره و ذلك لان ابا علي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل بشكل مختلفة ثم قال و هذا شرح الاسم • فقله و هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة • و اما الارواح الفلكية فهي ابطا اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشور و الآفات و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الانفعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصرو تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الانفعال و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر و لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية ابي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي و الروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فيسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن و تصير تلك النفس المفارقة كالمعارنة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لتلك البدن فان الجسمانية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك العناية الهما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك العناية وسوسة • و منهم من زعم انها اجسام و لا يقولون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

ظاهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الكيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للابعاد الثلاثة و الاشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متماثلة في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتية اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له املا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لمساثر انواع الهواد في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكل مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل بظاهر الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقان الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة و حينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم المرجح بلا مرجح و لا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب • و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة • الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة و انه لابد من ملابة في الجنة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاضرة و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الاجاز ان يكون محضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • و قال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء و لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار حينئذ رؤية الجواهر الفرد على ذلك القدر من المصانة تكون ممكنة • ثم من المعلوم ان ذلك الجواهر الفرد لو حصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يرون فعلنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الشعارة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم . وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم . وقولهم البدنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وباجملة فحالم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن وما يتعلق بهذا يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء . وفي آيينايع قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس . ورويت كرده اند از پيغمبر عليه الصلوة والسلام كه گفت پريان سه گروه اند يك گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يك گروه برهيات مار و سگ باشند و يك گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي گردانند . وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوائيون ونوع ترابيون . فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سمو بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا للولياء . واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشارون في ذلك العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده . واما الهوائيون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتعكس صورتهم على الرائي فيصرع . واما الترابيون فانهم يلتصون بالشخص ويضرونه برائحتهم وهولاء اضعف الجن قوة ومكر انتهى . فائدة . قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالمعنى فصارت كانهما مستترة من العيون فلماذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجعلوا لله هزاهم الجن . فائدة . قال صاحبنا الشعارة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطانتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيانهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيانهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جلية • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسح وهذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسح في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذه العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسح و خسف و قذف عند القيامة و ذلك اي مسح الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين الموذنين و الزانين و المغلطين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسحه و عذابه • و المسح لا يكون في الصالحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسح في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقي هذا في النار • و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع رأسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • و منه مسح آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لـ لا معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحاک ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة اخلا فيها نذير وقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه آية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حامل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هولاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيل اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقليل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قدرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضها وكذلك

الجنة • جنة الاعمال • جنة الورثة • جنة الصفات (٢٩٩) جنة الذات • الجنون • الجنون المطبق

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضها ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجامعة والمشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه وذلك الخاطر الهام وان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه وذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة ومتى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن والانعام والاعراف • فائدة • اختلاف کرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافرين اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابيحنيفة رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيابند و نيست كردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعيه ازين اراده ميکنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مومله از باب سين مومله •

جنة الافعال هي الجنة الصورية من جنس الطعام اللذيذة والمشارب الهنية والمتاع البهية ثوبا لاعمال الصالحة وتسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي القنائم • جنة الورثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا ايضا فيها • جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها • جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گویند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانكي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و لقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرر من غير ما يصلح سببا و هو نوع القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسّنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح والتوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفة رح المستوعب شهرا و به يفتي • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى و هو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • و في البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح • عند الاكث اكثر من سنة • ليلة • قبل سنة اشهر • انتهى •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث فاسد و مختلط باستعطاب و يرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي و اما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

فصل الياء • الاجتباء بباي موحدة مصدر است از باب افتعال بمعنى برگزیدن كما في المنتخب • و در اصطلاح سالكان عبارتست از آنکه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص گرداند که ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • و اصطفا خالص اجتباءثیرا گویند که دران بهیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بيان التوکل •

الجريان بفتح الجيم و سکون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • و في اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سکناته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق کذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المجري بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعره • من اي زاهد ازان و رزم طريق مي پرستي را • که سوزد آتش مستي خس و خاشاک هستي را • کسرتاي پرستي و هستي مجري است و رعایت تکرار مجري در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست که مجري بمعنى محل رفتن است و اين حرکت مشابه مجري ست بجهت آنکه صوت تا ازو در نمیکذرد و بحرف وصل نمیرسد پس او را برسبيل تشبيه مجري نام کردند کذا في منتخب تکميل الصناعة • و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشيء متحرک اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قسبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي کذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • و امراض المجاري تجيء في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المجري بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجري اسم لغير المنصرف کذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في کتاب التفسير عند شرح قوله سلا و اغلا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المنصرف مجري انتهى و وجه التسمية ظاهري و سبويه يسمي الحركات بالمجاري کذا في التفسير الكبير في تفسير التعود •

مجاراة الخصم ليعتر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبيكته والزامة كقوله تعالى ان انتم الابرار مثلنا تريدون ان تصدوننا عما كان يعبد آباونا فاتوانا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مراداً بل هو من مجاراة الخصم ليعترف فكانهم قالوا ما ادعيتكم من كوننا بشرا حق لانكرا ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • والمجاراة بمعنى باهم رفقن كما في الصراح • ووجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ويسمى بالخراج وخراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح وتخفيف الزاء في اللغة باداش كما في الصراح وفي اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط ويجيء في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • وكلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدي الجملتين جزاء لالاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو اذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سرمة وروشنائي ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

الجمالي هو عند الاطباء دواء يجرى الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •
المجالي الكلية والمطالع والمنصات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة الأول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع ومقام او ادنى والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق وهو غاية الغايات ونهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت وانكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية والقائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الطوري وعجائب عالم المثال والمدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • وعند المالكيين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلي الرباني ويتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شل و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلی حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و در طلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی برخلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و در طلب بخوف و نیاز بیفزاید • و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر یک ازین هر دو متنوع است در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و مکشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سalkی نتواند که فرقی کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و تجلی بی مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلی از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است اثینیت را میخواهد و تجلی صفات جلال رفع اثینیت را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکشفه نبود و مکشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بود تم کلامه نیک میگوید • لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود انتهی کلام مجمع السلوک و فی الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلک التجلی بنسبته الی الحق سبحانه تعالی شانا الیه و بنسبته الی العبد حالاً و لا یخلو ذلک التجلی من ان یكون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلک الحاکم هو المتجلی • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالهیه فحال اسم ذلک الولی المتجلی علیه هو عین الاسم الذی تجلی به الحق علیه و ذلک معنی قوله علیه السلام انه سیکمد یوم القیامة بمحمد لم یحمد به من قبل و قوله اللهم انی اسألك بكل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به فی عینک فالاسماء التی سماها بها نفسه هی التی نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلی علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القیام بما یجب علیه من آداب ذلک المتجلی و هذا لا یعرفه الا من ذاق هذا المشهد انتهی • و در کشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مراست خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلی یوم القیامة فی الخلق فی صورة مذکرة فیقول انا ربکم الاعلی فیقولون نعوذ بالله منك فیتجلی فی صورة عقائدهم فیسجدون له • پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتی محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدینمعنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلی و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصور اسماء در اکوان و اسماء صور الیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعره همه اشیاء باین نفس موجود • کویا هست این خزانه همه جود • انتهی کلامه •

التجلی الشهودی هو ظهور الوجود المسمی باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه فی الاکوان

التي هي صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الامتحانات الصوفية الجناية بالكسر وتخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • وفي الخيانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهي اما على العرض وسمى قذفا او شتما او غيبة واما على المال وسمى غصبا او سرقة او خيانة واما على النفس وسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا واما على الطرف وسمى قطعاً او كسرا او شجا او فقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها ف قيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته • وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المغمم عليه لمنعمه و الوالد لولده و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة • قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحسب الله فمعناه نحسب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحسب الله تعالى لذاته و اما حسب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة وذلك ان اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل ولم تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل و الا لزم اما الدور او التصلل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته واما الكمال فلانا نحسب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد يفتهم ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لاينافي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهو له هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • واما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفي ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب وقوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب وبالأخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانما عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحوادث و هذا مقام علي الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شئ كان • ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكيم أحدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المؤمنين له تعالى اشد من محبتهم مع اننا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشئ منها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المؤمنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يفرق في ملكه فهو له الجاهل قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المؤمنين يوحدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • وفي شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شئ ينجذب الى اصله وجنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته و لا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صفة مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه وآله وسلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريره وهذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب والاعم ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير وما قيل ان الحب ثابت في كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته • والحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية • وجمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجمال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة • ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر والنفع حتى الحب والقلى والوصل والقطع وهذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع والحب والوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده فى الاصل • وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبيهما بتغير محبوبهما • وجمال الافعال يسمى حسنا وملاحة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب • وحسن الصور الروحانية الذ واشهى واكثر تأثيرا وتحيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل فى الروحانية ولهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع فى الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عز بز ولايسلم هذا الشهود اللاحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانطفئت فيها نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات فالخط الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات والحظ الوافر لمحبة الصفات والحظ القليل لمحبة الافعال • والمحبة والمحبة حبتان عارضتان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحروب لا يمكن الا في عين المحبة لانها ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الانتقار والعجز والذلة وغيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها واجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النووي رح لان المحبة اذا مارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول وارتفع التضاد عني الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة ولذا

قال المحققون المحب والمحبوب شيى واحد وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة والمحبية فيها • وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة وبداية المحبة والمحبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب به الا لمحبتة اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب • وتخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبة بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبة فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبة من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبة فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبة ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية • والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبة فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه واعطاه اياه الخاصية المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطاه اياه الخاصية المغناطيسية ولا شك ان الخاصية المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديد الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبتة مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية ولا بواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلقة بعضها ببعض الى الحديد الاولى وكل حديدة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكانها المغناطيس وان تغاير الجوهران والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رأني فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق • فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لا من نفسه لا يتجه عليه الانكار فانهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات • وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت أنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان • و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست أنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله • و مودت أنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز وزاري و با غایت اشتياق و بيقراري و هوى أنست كه دل را همیشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلت أنست كه بركني جملة اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت أنست كه از اوصاف ذميمة

ياك كردي و بارصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بموي محبت كشد • و شَغَف آنست كه از غایت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب دیده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبیت است و امشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبه حال و تيم آنست كه خود را بنده محبت گرداني و بتجريد ظاهري و تفرید باطني موصوف كردي و و له آنست كه آئينه دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال كردي و بطريق بیماران باشي • و عشق آنست كه خود را گم گرداني و بيقرار شوي •

المحسوب قد عزت معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحیه كه آن ذات حق است • الحببة فرقة من المتصوفة المبطله • و قول و معتقد ایشان آنست كه بنده چون بدرجه محبت رسد تكلیفات شرعيه از وسائط شود و محرمات برو مباح میگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الراء • و قد تطلق على ثلث الطموج و على سدس عشر الدينار و يجيى في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • و في الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيى في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون • و قد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الذنب و على كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • و المراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من النقيض و بكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يورده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازماً كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازماً كالتحريم او غير جازم كالكرهه •

الحبيب بالفتح و سكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع و شرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخره و هو نوعان حبيب نقصان و هو حبيب عن سهم اكثر الى سهم اقل

وهو خمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب من الميراث بالمرّة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على ما يدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگیری حيث قال و انما يرث ذوى الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه • و اجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث وقد لا يرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يورثه ما في الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لانقصانا و لا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيّه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهي را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو في الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب • اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافیه اصلي بيك معني تكرر يابد و يا چيزي كه در حكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هر چند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنج دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم در جان • سوخت جانم بومل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود اللفظ آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است • عدو تا تو كمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرر حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و ردیف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضی حاجب را بمعني ردیف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر والجيم المفتوحة المخففة بمعنى پرده و ما حجبته به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب علي باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصليب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب المورب ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطن للصدر و الاضلاع فقال الشيخ هما واحد و يسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطن لاضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • و المدركات الباطنة من النفس و العقل و السر و الروح و الخفي كل واحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و الاهوية • و حجاب القلب الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هرکه بشهوات و لذات مغرور از معرفت نفس دور و هرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هرکرا مناظره بر غير حق و غفلت ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هرکرا وقوف با معاني معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاده آید و معاني معقولات رو نماید و با سرار معقولات مکشف میشود این را کشف نظري میگویند برین اعتماد نباید کرده و حجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز منکشف شود این را کشف الهی میگویند پس اگر همدرین بماند و این را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی گشت باید که قدم بیشتر نهد و حجاب الروح المكشفه و این را کشف روحانی گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت برخیزد زمان ماضی و مستقبل یکی گردد و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که که درین بسند نکند که همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الکبرياء و این مقام مقام کشف صفاتی است پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات و نور حقیقی رسد فان الواصل من لیس له التفات الی هذه الاشياء کذا في مجمع السلوک • و در کشف اللغات میگوید حجاب ظلمانی نزد صوفیه چنانکه بطون و قهر و جلال و نیز جملة صفات ذمیمة و حجاب نورانی یعنی ظهور لطف و جمال و نیز جملة صفات حمیدة •

الحجبة بفتح الحاء و الدال المهملتین فی اللغة کوزي پشت کما فی الصراح • و قال الاطباء هي روال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبین فان مالت الفقرة الی قدام فهو حذبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الی خلف فهو حذبة المؤخر و اذا اطلق لفظ الحجبة و تذكر بلا قيد يراد بها هذه الحذبة المؤخرة و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء • ثم الحجبة اما بسبب باد كضربة او سقطت او بدني كرتوبة فالجبة و ریح و هذا النوع الاخير اي الریحی يسمى ریح الافرسة هذا خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحديبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديبي ومذهبهم مذهب الجبائية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • ودر كشف اللغات گويد حسب بفتحيتين بزرگي و بزرگواري مرد دردين و مال • وفي فتح القدير في باب الكفر من كتاب الذكاح الحسب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه وحشت ومنصب •

الحساب بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمر دن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة وهو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت والتراب على ما عرفت • و حساب الابد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمال ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهمة لاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهمة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الطاء المعجمة لاحاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابد و معنى ابد اينست ابد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففرض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة ثخذ اي اخذ من الله القوة فظغ اي شجع عن و سواس الشيطان بعزيمة لاله الا الله محمد رسول الله • و المحاسب صاحب الحساب • و المحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * و الحسبة في اللغة بمعنى العد و الحساب و يجيى الاحتساب بمعنى الانكار

على شيء والحصبة بمعنى التدبير • وفي الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله • ثم الحصبة في الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واداء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحصبة • وفي العرف اختص بامور احدها اراقة الخمر و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب •

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة مرضيصة كه براندام انسان بر آيد باتپ وحصب بتريك ماد مصدر منه كذا في الصراح • قال الاطباء الحصبة بثور حركحب الجوارس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تحجب ولا تنقيح بل يصير خشك ريشة وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية • والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهو ردي لدلالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا في الاقسرائي •

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء والذال المهملتين في اللغة بمعنى نو پيدا شده وهرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما في المذهب ويكنز اللغات • وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول والقصر كما في الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيء في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا وفعلا ايضا كما في الارشاد ويجيء في فصل اللام من باب الفاء • وعند الفقهاء هو النجاسة الحكيمة ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكيمة كذا في العارفية حاشية شرح الوقاية • وفي البرجندي في نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكيمة التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة في الشرع كخروج شيء من القبل او الدبر و نحو ذلك ولا يصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لا يوجب به وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

الحدوث بالضم مقابل القدم والحداث مقابل القديم وهو اضافي وحقيقي ذاتي وزماني ويجيء مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف • قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحداث عرضا واما هيولى ان كان صورة واما جسما يتعلق به انكان نفسا وتحقيقه يطلب من شرح المواقف •

الاحداث بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا ويجيء في فصل النون من باب الكلف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيرة . وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره . وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي . وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قوله وفعله وتقريره . وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروى عن آثارهم . وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل روياً حتى الحركات والسكنات في اليقضة فهو اعم من الحنة . وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى . وقيد غير القرآن احترازاً عن القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولاً وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عائشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان . ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرءها . وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقول احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن . ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره انتهى . وايضا قد صرح الجلي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضا في نوع اقسام القراءة حيث قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ . فالمتواتر القرآت السبع المشهورة . والاحاد القرآت الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة والشاذ قرآت التابعين كالأعمش . وقال مكي ما روي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم ضم نقله

عن الأحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لمرتين مخالفته لما أجمع عليه
وانه لم يؤخذ باجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولا ينفرد جاحده ولبئس ما صنع اذ
جحد وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط • وقال
الزركشي القرآن والقرآت حقيقتان متغايرتان • فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه
وآله وسلم للبيان والاعجاز • والقرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف
وتشديد وغيرهما انتهى • فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب الصنافية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقرآت الشاذة والمشهورة وقال في مختصر
الاصول ما نقل احادا فليس بقرآن • قلت قد ذكر في العضدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو
جنسه دليل في الفقه انتهى • ولا خفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الأدلة الاربعة الفقهية ليس الا هو
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان • التقسيم • الحديث
اما نبوي واما الهوي ويسمى حديثا قد سينا ايضا • فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل • والنبوي ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن حجر في الفتح المبين
في شرح الحديث الرابع والعشرين • وقال الجلي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن
الاحاديث الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى
باسرار الوحي • مائدة • قال ابن حجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلوه هو القرآن والوحي
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية
وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف الى تعالى اقسام اولها واشرفها
القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على مر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل
وبحرمة مسه للتحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان
كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكرهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة •
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شيء من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن
ذكره روايته بالمعنى ولا يجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة
ولا يمنح بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة
والسلام قبل تغييرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها احادا عنه صلى الله عليه
وآله وسلم مع امساده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة
انشاء لا كالمتكلم بها اولا • وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المنطوق بها من الله تعالى

يختلف القرآن فانه لا يضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه • واختلف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى فويذ الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الرُّوع وعلى لسان الملك • ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف وتايدتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه • وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يكون معجزا والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده والرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى • وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفا المسند والمتصل والمتروك والمعنع والمعلق والفرد والمدرج والمشهور والعزیز والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة • وينقسم الضعيف الى اثنى عشر قصما الموقوف والمعطوع والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والمنكر والمعلل والمبدل والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها • فائدة • اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وماشا كلها الاخباري ومن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشوحيه • ومعنى الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يباين الحديث ويرادف الاثر •

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد

سبق في المقدمة •

التحديث لغة الاخبار • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحتمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيى القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره و نقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريح و الوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني و هذا مستحسن و ليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لكلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى الدائن و القرى و حصل اصولا و علق فروعاً من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •

المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملم الذي اذا رأى رأياً او ظن ظناً اصاب كانه حدث به و القى في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملم من الملاء الاعلى و حدث بالامر و حقيقته • و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعنى ملهم است كويا بوي تحديث كرده مي شود و خبر داده مي شود • و در مجمع البحار كفته

كسي كه انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ایماني مخصوص مي گرداند حق تعالی بدان هرکرا که مي خواهد از بندگان خود • وقيل آنکه چون ظن کند بچيزي صواب بود گويא حديث کرد شده است بوي • وقيل کلام مي کنند بوي ملائک انتهى کلامه • والمحدث عند النجاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيى فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتی از عالم ملک همچنانکه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجرة • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • کذا نقل عن عبد الرزاق الکشي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابي الحارث الاباضي وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم • الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئى و شريعة القصد الى بيت الحرام ابي الکعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وکسرهما لغة وقيل الکسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم وقيل بالفتح الاسم و بالکسر المصدر وقيل بالعکس كما في فتح الباري وکذا في جامع الرموز • وفى البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الکعبة للنسک المعروف و الحجة بالکسر المرة و القياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم ا حج نوعان الحج اکبر وهو حج الاسلام و الحج الاصغر وهو العمرة کذا في جامع الرموز • واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخیط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله فى الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحقيقة بحقيقة الذات • ثم ترك النکاح اشارة الى التعفف عن التصرف فى الوجود • ثم ترك الکحل اشارة الى الکف عن طلب الکشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الکعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم و هذا معنى قوله تعالى ثم ردناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته و محنته و منشأه و مشهده فکونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهى الحيوة

والعلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله و كذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به الحديث • ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية و قيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلقة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة والا برص وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الالهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان و ذلك حظ كانه الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شموع المقام و تعاليه • ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية • ثم الجمار الثلاث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهي و انه لا ينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى و ديدة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالح • و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته و هي شائعة في الكتب • و القول بعدم افادتها الالتزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و الحجة عند المحققين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواه جرحا و تعديلا و تاريخا و قد مر في المقدمة • و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيء في فصل العين المهمة من باب المين المهمة •

الاجتماع بالدليل نرد بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمة ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقلية يا دلائل نقلية ثابت كند مثاله • شعر • بياميزد ز تو باغي و گر برهان كسي خواهد • قدمت سرويس و زلفت سنبل و گل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگویند • و حاجت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بالاي پيراهن و نعلين درپاي • و فضول آنرا گویند که ازین هر دو قسم بيرون بود و آن پایاني ندارد پس بايد که مرید مبتدي ترک حاجت و فضول نمايد و ترک ضرورت نکند انتهى •

فصل الدال المهمة * الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء • و عند المهندسين نهاية المقدار و هو الخط و السطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح • و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيئا و الا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة و الى ثلثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه و كذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • أعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم • و حد الكوكب هو جرم الكوكب و نوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد أعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة و صاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقاله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • و المراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العباداة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العقو و قسم

لا يقبل العفو . و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاملي من شرعه الانزجار عما يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي * و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما و هو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة * و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسرو هو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرفا بالفتح * و هو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاملة او يفيد تمييز صورة حاملة عماعداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي * و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبأه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا في العضدي و حاشيته للسند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه * فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول * و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات * و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الغالب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الغالب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين * فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاملة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا * ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى * و يؤيد هذا التعميم

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحلمي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحلمي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النكاح على قسم من الطرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

الحسد بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • وفي خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم الحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان و اقبح احوال الانسان و قيل الحسد داء لا دواء له الا الموت و قيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود و قيل الحسد نار وتودها الحاسد و قال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم و العمل بالعلم و السخاوة بالمال و التواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه بر خود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت ديگري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت ديگري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت ديگري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا أولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو المحمود به وكونه على الجميل الاختياري اعنى المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم والتعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها والانعام محمودا عليه واما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا . قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بحملها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولنا مخصوصا بقصار مورد الحمد اللسان وحده ولما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون . وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح والبعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالتفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يستوف ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطا وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل وانه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

غير مختص بالاختياري كالمديح واختاره السيد السند في حاشية إيساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى
 عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وبالكديس الماثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته . قال
 والحمل على الوصف المجازي ومفاله بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر .
 ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار وان لم يكن مختارا فيه
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن
 المختار وهو ذاته تعالى اي مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يراد
 بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية
 لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شأن الافعال الاختيارية . وفيه
 ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كارتاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه
 الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين القادر والموجب وهو كون
 الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين والحكام في الواجب
 وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لانه مقبل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الطول
 و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية . وبالقيد الاخير خرج الاستهزاء والسخرية اذ لابد في الحمد
 ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن
 مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا
 لاركن منه . وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان وبعده والحمد لا يكون الا بعده وايضا قد يكون
 منبها كما قال عليه السلام احتوا التراب على وجوه المداحين والحمد مأموره مطلقا قال عليه السلام من
 لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى . ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة
 الى الحامد وغيرها . ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد والنجاد
 الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر وليس ذلك القول حمدا بخصومه بل لانه دال على صفة الكمال
 ومظهر لها اي لها مدخل تام في ذلك ومن ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال واظهارها لها مدخلا
 قاصدا في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيراً عن اللازم بالملزوم
 مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان
 الافعال التي هي آثار الصفاة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها
 مظهرها ومن هذا القبيل حمد الله وثناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين يحط بساط الوجود على إمكانات
 لا تحصى و وضع عليه مرئد كرمه التي لتتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من ياباها واثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله • ع • انا الذي ستنتني امي حيدرة • وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيء من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استيفائية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتامه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المجرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولاً او فعلاً وبين ثنائه تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجوز ذلك في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني أما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر وأما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف امطناع الحق في تربية الاحوال وتركيز الافعال وأما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القرية واجتذاء ثمرة الانس وخوض الروح في نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

فصل الذال المعجمة • الحذ عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذ يسمى احذ كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف على منه و ابدال متفالكونه مهمل من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن • وفي بعض رسائل العروض العربي الحخذ بفك الادغام ويورد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذن بفتحتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل •

فصل الراء المهملة • البحر بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً • وفي الشرع منع نفاذ القول اي منع لزمه فانه ينعقد عقد المجهور موقوتاً والام عهدية اي قول شخص مخصوص لـ الضمير والرفيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكر مثلاً • واحتج به الفاعل فانه

حجر فيه لانه الى اعتبار الشرع فلو اُتلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً من هذه الاشياء ذكر لفظ الزم في نفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح ان يكون في جامع الرموز والبرجندي .

الحجر بمعني سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام .
والحجر الاسود في الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في فصل الحج في هذا الباب .

الحجر بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطلاح عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل في باب الالف . و اجزاء حجرة عبارتست ارسيد وشصت قسم دائره كه بر روي آن حجرة بود و حجرة نيز گوبند و آن بمنزلت درجات معدل النهار است كه منطقه فلك نهم است كذا في بيست باب .

الحجر هو روم صغير بنجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر .

الحجر بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجرد وقد سبق في فصل الدال

ثلاثة من باب الجيم .

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعني ترسانيدن . وعند النحاة هو المفعول به في حذر و نحو حذرو بعد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد ان اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكرراً طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية .

الحجر بالفتح والتشديد لغة الخلو و شرعاً خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحر بالضم لغة من الحر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحر و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز . وفي مجمع السلوك و الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حریت وقتی رسد كه غرضي از اغراض دنياوي ويرا نماند و پرواي دنيا و عقبی ندارد چرا كه چيزكه تودربند آنبي بنده آنبي . و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چیز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك و عزلت و قناعت و فراغت اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد . و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند كه محبت اهل دنیا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند كه آدمي را وقتی کاری پیش آید كه نافع باشد اگرچه در نظر او مضر باشد عمن ان تکرهوا شيئاً و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنیا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضی ملاحظه می‌کنند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می‌فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود و بنشاط عبادت بجا آرد و الحرية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك بيان الطريق الحرارة بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من البذر و ما ذکر في حقیقتها فهي من جملة الاحکام • وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة ما من شانه ان يكون حارا و قید من شانه للاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لا شيء من العدم محسوس • و اعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • و اجيب بان المحسوس هو المنفصل بحوار كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانه ان تجمع المتشكلات و غيرها • و ههنا ابحاث الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني و التاثر منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان الاحد و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملازمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات و يسميها افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الغشي من المضرة ما لا يفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي ليصت غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • و قال جالينوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية و استغاثت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عسر عليها ذلك التفريق • و الفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعكس اي تجمع بين المتشكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثر في جسم مركب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات . ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهروا الحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . واما اذا اشتد وقوي التركيب لاتفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته الصريعة العجيبة في البرقعة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق . تنبيه . الفعل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركا لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف . وفعلها في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات . وفعلها في البَيض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة فيهما . الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد بانحراب البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقارمها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد .

الحشر بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد . ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها . ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا
 مَرَقْتُمْ كُلَّ مَتَرٍ أَنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ وَحَقَّقَ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلَا جُزْمٌ فِيهِ نَفِيًا أَوْ اثْبَاتًا هَذَا عِنْدَ مَنْ
 يَقُولُ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ وَالْأَرْوَاحِ • وَأَمَّا الْمُنْكَرُ لِحَشْرِ الْأَجْسَادِ فَيَقُولُ الْمَعَادُ الرُّوحَانِيُّ عِبَارَةً عَنْ مَفَارِقَةِ النَّفْسِ
 مِنْ بَدْنِهَا وَاتِّصَالِهَا بِالْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي هُوَ عَالَمُ الْمَجْرَدَاتِ وَسَعَادَتِهَا وَشَقَاوَتِهَا هُنَاكَ بِفَضَائِلِهَا النَّفْسِيَّةِ
 وَرَذَائِلِهَا • وَفِي بَعْضِ حَوَاشِي شَرْحِ هِدَايَةِ الْحِكْمَةِ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ عِبَارَةً عَنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ
 فِي السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَيُسَمَّى بِالْآخِرَةِ أَيْضًا • أَعْلَمُ أَنَّ الْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى
 خَمْسَةِ الْأَوَّلِ ثَبُوتِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّافِينَ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ
 وَالثَّانِي ثَبُوتِ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَّاسَةِ الْأَلْهِيَّةِ وَالثَّلَاثِ ثَبُوتِهَا مَعَ وَهُوَ قَوْلُ كَثِيرٍ
 مِنَ الْمُحَقِّقِينَ كَالْحَلِيمِيِّ وَالْفَزَالِيِّ وَالرَّاعِبِيِّ وَابِي زَيْدِ الدَّبُوسِيِّ وَمَعْمَرٍ مِنْ قَدَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ وَجُمْهُورِ مُتَاخِرِي
 الْأَمَامِيَّةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَانْهَمَ قَالُوا الْإِنْسَانُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَهُوَ الْمَكْلُفُ وَالْمَطْلُوعُ
 وَالْعَاصِي وَالْمُثَابِّ وَالْمُعَاقَبُ وَالنَّفْسُ تَجْرِي مِنْهَا مَجْرَى آلَةٍ وَالنَّفْسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَإِذَا
 أَرَادَ اللَّهُ حَشْرَ الْخَلَائِقِ خَلَقَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ بَدَنًا يَتَعَلَّقُ بِهِ وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ كَمَا كَانَ فِي الدُّنْيَا وَلَيْسَ
 هَذَا تَنَاسُخًا لَكُونِهِ عَوْدًا إِلَى أَجْزَاءِ أَصْلِيَّةٍ لِلْبَدَنِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْبَدَنُ الْأَوَّلُ بَعِينَهُ عَلَى مَا يَشْعُرُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى
 كُلَّمَا نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ جُلُودِهِمْ جَلَدْنَاهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا أُخْرَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى
 أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى الْآيَةُ وَكُنْ أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرَدًا وَمُرَدًّا وَكُنْ ضَرْسُ الْجَهَنَّمَ مِثْلَ أَحَدٍ وَالرَّابِعُ
 عَدَمُ ثَبُوتِ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَهَذَا قَوْلُ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْفَلَّاسَةِ الطَّبْعِيِّينَ وَالْخَمْسُ التَّوَقُّفُ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ كَمَا قَالَ
 جَالِينُوسُ لَمْ يَتَبَيَّنْ لِي أَنَّ النَّفْسَ هَلْ هِيَ الْمَزَاجُ فَيَنْعَدِمُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَسْتَحِيلُ إِعَادَتُهَا أَوْ هِيَ جَوْهَرٌ
 بَاقٍ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَيُمْكِنُ الْمَعَادُ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَتَهْذِيبِ الْكَلَامِ •

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد • وعند اهل العربية
 هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص
 وبعضهم فرق بينهما ويجيء في فصل الرأء المهملة من باب القاف • وأما ما قالوا الغالب في التقسيمات
 حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد •
 ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة
 مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي • قيل كثيرا ما يوجد حصر لم يكف فيه
 مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال ههناك قسم ثالث حقيق
 بلن يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى
 ما سواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تفهيم الكلمة الى الاسم واخويه • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاملاً بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائراً بين النفي والاثبات فالحصر عقلي • وان كان مستفاداً من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني وان كان مستفاداً من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائراً بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلاً فيه انتهى • ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضاً سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجيء في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيء ذكر كل منها في موضعه •

الحصار بالكسر در لغت قلعه و محاصره كردن كسي را در جنگ • و نزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد ياميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم • بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست •

حصر الكلي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني •

الاحصار لغة المنع من كل شئ ومنه المحصر بفتح الصاد و هو المنوع من كل شئ كما في الكشاف وغيره • والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه او عمرته • و المحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر • **المحضر** بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • وفي الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي و ما جرى بينهما من الاقرار والانكار

والحكم بالبينة أو الذكول على وجه يرفع الاشتباه • وكذا السجل • والصك ما كتب فيه البيع أو الرهن أو الاقرار ونحوها • وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب چك والحجة والوثيقة تتناولان الثلاثة • يعنى السجل والمحضر والصك لان في كل منها معنى الحجة والوثائق انتهى • وذكرني كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل •

المحاضرة هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب و يجيى في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گویند كما يجيى و حضور مقام وحدت را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب •

المحظور هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب •

المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة •

الاحتكار هو لغة احتباس الشيء لغائه و الحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له • و شرعا اشتراء قوت البشرو البهائم و حبسه الى الغلاء • و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العمل و السمن • و قوت البهائم كالتبن و نحوه • و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة • و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشتري في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكرة هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية •

الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعنى سرخي • و عند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر • و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ≡ •

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گویند • و در اصطلاح محدثین جامع را گویند که دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامع باشد که خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة محيى البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشيدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانهازي الشيطان • و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميکنند برين نمط که حلة مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از انجا که خطوط بهم پيوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت کرده و پوشيده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و می فرمایند که حدیث ایاکم و الحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باین وجه روایت می کنند که آن حضرت علیه الصلوة و السلام گذر فرمودند در جائیکه مردمان رنگ معصفر را تیار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که ایاکم و الحمرة الحدیث زیراچه اصل در لام عهد است اما وقتیکه چیزی معهود نباشد پس بالضرورة بر استغراق محمول می شود اگر ممکن باشد و گرنه بر جنس هکذا فی کتب الفقه •

المحمر بکسر المیم عند الأطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهرة مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا في الموجز و بحر الجواهر •

المحمره اسم السبعية كما يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

حلولة

الكورية بالضم فرقة من المتصرفه المبطله و مذهب ایشان مثل مذهب حاليه است الا آنکه ميگویند حوران بهشتي در بیهوشي نزد ما می آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می شود و چون بیهوش می آیند غسل می کنند کذا فی توضیح المذاهب •

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعنى تير چرخ که بران گردد و چونکي که بآن خميرنان را پهن کنند کما فی کنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم و صوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيى في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الأطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة • الحرز بكسر الحاء و سكون الزاء المهملتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرز اذا جعله في الحرز كذا في المغرب • و في الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعدة صاحبه مضيعة كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا في الشرع الا انه بقيد المالية اي المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح و التشديد في اللغة القطع و الفرقة • و عند الأطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقف •

الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز و سيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل • و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه • قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتكلم لم نجده الا في كلامه • و اما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى الحيز و المكان انتهى • ويؤيده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقليل متحرك و قليل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا • و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان • وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريبر • و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للماء • و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد و هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي • و قيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي و معناه اللغوي ما يعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريبر و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا و الآن خلا عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز ولذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومحشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الأجسام في الإشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيدولي والصورة النوعية ان الأجساد وان كانت تتمايز بهما لكن لاتتمايز بهما في الإشارة الحسية ان لاوضع لهما . ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان ان لهذه الاجسام وضع ومكان . قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام في الإشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها . فائدة . قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيان . قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوبة وكذا الى الهيدولي لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلو عن جميع ما يمكن خلو عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبعية على المعنى الاول الحقيقة . ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى . و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي . فائدة . قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداءه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلت وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والناظر ربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان ^{كوكب} من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا لآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسرو ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعده الآخر اولا فعلى الاول يتعاقبان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مروا ان تسارت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباعدة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الانففي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نرد منجمان عبارتست آرائه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شدي بشيب زير زمين باشد اين در شجرة گفته •

التمييز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و ان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتكيز هو الحصول في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتكيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتكيز بالتبع • و عند الحكماء قد يكون الجوهر متكيزا بالذات و قد لا يكون متكيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتكيز ثلاثة اقسام اما ان يكون متكيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متكيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهوى فانه متكيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السنين المهمة • الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن و يجيى لازما و متعديا و منه احتباس لطيف كذا في حدود الامراض •

الجحس بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الجحس بمعنى السرعة

المشهور بمرور سرعة الانتقال من المباديء الى المطلوب بحيث كان حصولها معا . وفيه تصامح اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها . وقيل هو جوده حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها . وقيل هو تمثيل الحد الوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس . وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن صور الحركة الاولى وهى الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق العلواني في حاشية الطيبي . ويجوز تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأ المهمة من باب الفاء .

الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف . واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقليل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اخلافا تشكيلاته النورية اتفاقا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في المجربات . والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجريبات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعل لم يكن داعيا ولا اكثر يا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل و ماهياتها يعني ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول من حيث خصومية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح الطوايح . والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس . والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس . وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليصيرت بلازمة فان المطالب العقلي قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخله في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهمة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويصمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الانراج فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه وكقوله تعالى لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام و آخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباعدة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتسيم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في بحر الجواهر • والحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب والاقتصار على قلبك الخمس بذا على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف فانما هي من مخترعات الفلاسفة • ثم قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرف لانهما ليستا مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل جاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بصورها في الحس ليحراز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصار ثم انه لا شك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا ادراك اشياء مخصصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى • واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل • فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان • واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور و هي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و لابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه • تنبيه • الحواس الباطنة اثبتتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين • و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه • و انما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري • فائدة • ادراكات الحواس الخمس الظاهرة . عند الشيخ الشعري علم بمتعلقاتها فيالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالمنشورات والأبصار في الإدراك بالباطنة علم بالمبصرات وهذا • وخالفه فيه جمهور المتكلمين قالوا إذا علمنا شيئاً كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحسنيين فرقا ضروريا وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لمصادر العلوم المستنبطة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة نارجع الى شرح المواقف • فائدة • جميع الحواس مختصة بالحيوان لا يوجد في غيرة كالنباتات والمعادن والتمس نعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل التمس منتشرا في جميع الاعضاء ولذا سميت بالحواس باوائل الحسوسات واما سائر الحواس فليجست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالضراطيين الفاقد للحواس الاربعة الظاهرة •

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كاسره و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطأ مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليس في الخارج خطأ ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة • ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا اللون وليس هذا اللون فان الحاكم لابد ان يحضر الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيى من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل لانه لا يدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره •

الحسي هو المنسرب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر والباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهر و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء و اخفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة • و المراد بالحسي في باب التشبيه حسي بقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدي الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو و لامادته بتمامها باحدي الحواس الظاهرة سواء ادركت بعض مادته لولا تدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض محتملا من امور كل واحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين . وهي المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي . و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و ان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه . و الحسي عند الامرلين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهمل من باب الشين المعجمة .

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالح . فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالح لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت . و يمكن تطبيق عبارة الطوالح على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم . اعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية . ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت ماثبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الضراب

من الخطأ فلاحظ هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاملة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة مذكورة السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية • أعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوايح يجعل المحسوسات مرادفة للملاحظات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهي المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة • والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية • فائدة • البدييات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر اوحس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعرو الشعور على هذا القياس البوقي فان لمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته •

المحسوس هو الحسي اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالامالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض • والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالامالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون • وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا امالة ولا تبعا • والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منصوبا الى السطح اولاً وبالذات و الى الجسم ثانياً وبالعرض ففس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات و مرئياً بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخره و اذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولاً وبالذات و بالمقدار ثانياً وبالعرض و اما كون الشخص اياً عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلاً له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام فى المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا فى شرح المراقف فى مبحث النفس الحيوانية • ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضاً وانواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضاً كما مرو المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشموحات وهي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر عن زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجل و حمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا •

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكنونة ببيات مخصوصة من الابن و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلا بد من ثلاثة اشياء حضور المادة و اكتناف البيات و كون المدرك جزئياً كذا فى شرح الاشارات • و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيء مع تلك البيات المذكورة فى حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئياً و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعلل و هو ادراك المجرد عنها كلياً كان او جزئياً انتهى • و لاختفاء فى ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط فى ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ فى التخيل لا يشترط حضور المادة • ولذا قيل فى بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعلل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتخيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • و بالجملة فللاحاساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

فصل الصار المهمة * الحرص بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الريافة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في امطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيي باجتهاد في اصابة • **الحصة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • و قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين ولا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيى في لفظ المقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى • و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التفسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم •

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الابلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل وهي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة • و قد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العالي البرجندي في شرح التذكرة •

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار ما يحتر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العالي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالفاء هي فرقة من الأباغية أصحاب أبي حفص بن أبي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن أبي المقدم زادوا على الأباغية ان يدين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة * الحفيض بالضاد المعجمة كالكرم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كره كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للأوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • والحفيض المثلثي وحفيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري مثل العطار والمدير • والحفيض المدير والحفيض الكامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • وجه تسميتها مرت الإشارة إليه في لفظ الأوج واما وجه التسمية بالحفيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب إلينا بالنسبة إلى نقطة الأوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحفيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحفيض المرئي والبعد الأقرب المقوم وتلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحفيض المستوي والارسط والوسطي والبعد الأقرب الوسط يجيء في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحفيض في اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المغني في بحث الأ ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحفيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتادب والتحفيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي •

الحيفض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم يذغضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم ينفضه اي يخرج به الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيفضا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيفض وكذا النفاس وبالأول يفتى • ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده فانه اذا حبست وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج دم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمضي من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين

سنة فلوراءت تلك المرأة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والتبراع • الاستحاضة لغة مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشرعية دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم آيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهمة • الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولنعلم هذا الاسم في حقهم فانه ينبغي عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيى في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد بالانحطاط الغير الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في امان كذا في

اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة والسداح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك البسطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يحد المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال

رواته جرحا وتعديلا وتاريخا • وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة •
وعند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مخترعات بعضي متأخرين است
وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابیات برده شود مثاله • شعر • توباشي دلبرو جان هم توباشي •
• بهرغم مونس وهمدم توباشي • توباشي آنكه ميپايد ترا گفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشي •
كذا في جامع الصنائع •

فصل الظاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيء في

فصل القاف •

حظوظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو وهي بيت الكوكب ثم شرفه
ثم المثلة ثم الحداثم الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهيمية من المعاني و تذكرها ولذلك سميت ذاكرة
ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وهي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ
من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في
امطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحدة الله تعالى لعبادة فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث
ما نهى كذا في امطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولانقصانا الا الى العبد كذا في

الامطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند الحديثين يطلق على مقابل الشاذ ويجيء في فصل الذال المعجمة • والمحفوظ
اسمان لعددتين مخصصين في عمل الخطائين و يجيء في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفي
الامطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول و الفعل و الارادة فلا يقول
ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء * الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط وفي امطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء
فبقني من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في
رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية
وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات
وهو اسقاط الغائب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • ودر

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه يكحرف يا زياده معرب خواه معجم در كلام نيارد مثاله صنعت صدر مسند دستور مي برد زينت بهشت برين • درين الف متروك است • و معتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل و منقوط • و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعني حذف نوشته • و الانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى • قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لاللة للحذف الغير المطرد كحذف لام يدوم انتهى • و الانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و سماء اي الحذف ابن جني سحابة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفيين • في الالتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالأقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيئ تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى • فمده اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقني على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة بالجرقي قراءة • اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولي لان الحذف من آخر الجملة اولي نحو الحج شهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضافين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلاثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب • و مده حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفر لي و في اي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شدي عليهم • و مده حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو سم بكم عني و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك • و مده حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامري صبره • و مده حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات • و مده حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة • و مده حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعضها المجرى فانقلب اي فصرح فانقلب وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تخرجه وجهان
 أحدهما ان يكون تعليل معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللحسان التي
 مومنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك
 ليزيد الكافرين بأسه وليبلي الخ * ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من
 قبل الفتح اي ومن انفق بعده * ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك
 قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي وجوه عطف على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزها لهما تمرا من
 هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب
 معه حذف العاطف * ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي
 لما تصفه والكذب بدل من الهاء * ومنه حذف الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه و ابو الحسن
 ومن تبعه منعه * ومنه حذف الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من
 دعاء الخير اي من دعائه الخير * ومنه حذف المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما
 ايضا لكن حذف المفعول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر
 بدليل اسحر هذا * ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغني عنه المفعول نحو والملائكة يدخلون عليهم
 من كل باب سلام عليكم اي قائلين * ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر ع * نصف النهار الماء غامرة
 اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائض * ومنه حذف المنادي نحو الا يا اسجد وا اي
 الا يا قوم اسجدوا * ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق * ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب
 الصلة نحو هذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو واتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه والخبر
 نحو وكلا وعد الله الحسنى اي وعدة والحال * ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد
 اي ايوب * ومنه حذف الموصول الاسمي اجازة الكوفيون والافخش وتبعهم ابن مالك و شرط في
 بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ومن حجتهم آمنة بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي والذي
 انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله
 وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا * ومنه حذف الموصول الحرفي قال ابن
 مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق اي ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه
 قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها * ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة
 صلة اخرى او دلالة غيرها * ومنه حذف الفعل وحده او مع مضر مرفوع او منصوب او معهما *
 ومنه حذف التمييز نحو كم سمت اي كم يوما سمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن
 منكم عشرون صابرين وهو شاذ في باب نعم نحو من توفأ يوم الجمعة فيها ونسبت اي فبالرخصة اخذ

ونعمت رخصة • وَمَنْه حذف الاستثناء اي المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا وليس غير اي ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع واما حذف اداة الاستثناء فلم يجره احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشئى اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى جميعا والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال اي الا قولاً مصحوباً بان يشاء الله او الا ملتبساً بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوباً بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوبى ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان • وَمَنْه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيراً الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك • وَمَنْه حذف قد في الحال الماضي نحو او جأؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت • وَمَنْه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة • وَمَنْه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعاً نحو تالله تفتو تذكر يوسف اي لا تفتو ويقل مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر

• ع • فلا والله نادى الحكي قومي • وسمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لكلا تضلوا وقيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا وَمَنْه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه • وَمَنْه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر • وَمَنْه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا • وَمَنْه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكّتها • وَمَنْه حذف الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعلن كذا وا ما حذفه مع المجرور فكثير • وَمَنْه حذف ما النافية جوزة ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار • وَمَنْه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعنا • وَمَنْه حذف كي المصدرية اجازة السيوافي في نحو جئت لتكرمني واما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز • وَمَنْه همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي • وَمَنْه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة ويجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضربن وفي غيره ضرورة وقيل جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح • وَمَنْه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة وشبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارباً زيدا والضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقوا العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة • وَمَنْه حذف التنوين يحذف لزوماً لدخول ال و الاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علماً موصوفاً بما اتصل به واضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقاً او بنت عند قوم • ويحذف لاتقاء الساكنين قليلاً وعليه

قوي قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد • ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد رجل من قالها • ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء • وسمع سلام عليكم بغير تنوين • ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلثة حذف لام جواب لو نحولونشاء جعلناه اجاجا وحذف لام لا فعلن وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق • ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم وبارئكم وبعولتهن احق بسكون الثلاثة • ومنه حذف الكلام في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله • شعر • قالت بنات العم ياسلمى • وان • كان عيا معدما قالت وان • اي • وان كان كذلك رضىته ايضا وخامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله • ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبده الرويا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف • ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء • وحيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرًا نحول اعذبته عذابا شديدا • واختلف في نحولزيد قائم وان زيدا قائم او بقاءم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا • ومنه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحوزيد قائم والله والثاني نحوزيد والله قائم • فان قلت زيد والله انه قائم او بقاءم احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والنارعات غرقا آية لنبعثن بدليل ما بعده • ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله • وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير • ومنه حذف جواب الشرط نحولوا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله • ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول • فائدة • الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل • واما قولهم سراويل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان • فائدة • في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية • الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مجنية عليه نحو قاله تفتوه • واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صفاهي
كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني و ضربت زيد • ولا شترط الدليل امتنع حَقَّق الموصوف في نحو
رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتباً و حَذَف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ريك و حَذَف
المبتدأ اذا كان ضمير الشأن • ومن الأدلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة المخوفاته انما عرف من
جهة الصناعة واعطاء القواعد و انكان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم
و ذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه • و يشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد
ضارب و عمرو اي ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور و من الأدلة العقل حيث يستحيل
صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل استفاد
التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على
حذف شئى و اما تعيينه وهو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها و تارة يدل على
التعيين ايضا نحو وجاء ريك اي امر ريك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجئ الرب تعالى وعلى
ان الجائي امره و تارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف
لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا و في
مرادته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه عادة
لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة و تارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر وهو اقواها نحو رسول
من الله اي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله و من الأدلة على اصل الحذف العادة
بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهرة من غير حذف نحو لو نعلم قتالا لاتبعناكم اي
مكن قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتغفروا بانهم
لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال و من الأدلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم
فيقدر ما جعلت التسمية مبدءاً له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف
الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها • الثالث • ان لا يكون مؤكدا لان الحذف مناف لل تأكيد لانه
مبني على الاختصار والتأكيد مبني على الطول و من ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى
ان هذان لساحران اي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف و التأكيد باللام متنافيان • و اما حذف
الشئى لئليل و تأكيد فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف
عامل المصدر المؤكد • الرابع • ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون
معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الا في
مواضع قويت فيها الدلالة و كثر فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عليها • السادس • ان

لا يكون عوضا عن شيء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة • السابغ والثامن • ان لا يودي حذفه الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي • ولامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول • واجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمُنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك • فائدة • اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيدييه انهما حذفوا معا • فائدة • الاصل ان يقدر الشيء في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف وضع الشيء في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه • وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لفائدة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد ينهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي اما فعل • فائدة • ينبغي تقايل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير بائي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها • ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث • فائدة • اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفه فاعلا فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه • واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة • وقال العيدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل • واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع • فائدة • في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين • والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفاً لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومن هل يستوفى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون وتارة يقصد أسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران • وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف • وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بهوجب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشتهر الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكسر البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك • وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازا • وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها إذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخراي فافطر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فأنفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول • وقال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا إذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • وقال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والا فلا وقد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره والتنبية على ضيق الوقت كما في التحذير والاغراء والتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام والتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المعني والاتقان •

الحذف والايصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وايصال الفعل او شبهه الى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحاً • ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمه را گویند که چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نگردد و آنچه مانند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثاله • شعر • گلزار برخ داری شکر بلبان داری • صد نقش درین داری صد نقش دران داری • این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمه داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود •

الحرف بالفتح و سکون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو ب ت لا الف و باء و تاء فانها اسماء الحروف لانفسها كما في النظامي

شرح الشافية ويهمل حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني • وما هيته واضحه • بدبيهية وجميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها ومفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بأنه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة أو مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري • وعرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت بهاي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع • ف قوله كيفية اي هيئة وضعية • وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والادال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرقا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان • وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه • وقوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوة التي هي غلط الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوة سواء كانتا صفتين او غير صفتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول والقصر فلانها من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حامل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حامل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع • واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضة واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • والحق ان معنى التمييز

فی المصنوع ليس ان يكون ما به التمييز مصنوعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المصنوع بان يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البجوة و نحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات . و يعرف الحرف عنده اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية و دلالة الكلمة دلالة ثانية و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف . تقسيمات حروف الهجاء . الاول الى المعجمة و هي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا . الثاني الى نوراني و ظلماني . قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية . و منهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق . و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني در قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن بَ تَ دَ ذَ فَ وَ غَ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر . الثالث الى المسروري و الملبوبي و ملفوظي . و في بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال . و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو . ملبوبي آنكه بتلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهي كلامه . و بايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بهوي سه قسم و مرید است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده و گفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن در حرفي است و اين دوازده حرف اند بَ تَ دَ ذَ فَ حَا خَا رَا زَا طَا ظَا فَا هَا يَا و قسم دوم را ملفوظي گویند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گویند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهي . و مخفي نيست كه درين كلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق . الرابع الى المنفصلة و غيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و ز و واو و لا اينها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند و ماوراي اينها را غير منفصلة گویند . الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا . در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابهة و متزاوجة نيز نامند و آن حروف يكه در سرر آنها تفاوتي نيست مگر بنقطه چون حَا و خَا و يَا مفردة و آن حروف يكه چنين نباشند . السادس الى المصوطة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها .
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا . و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء
فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف . السابع الى زمانية و آنية و في شرح المواقف
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . و كذا بعض
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان . و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت
و الحرف هو الطرف . و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمانى
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد
منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظن حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال فى الحاء
و الخاء كذا في شرح المواقف . الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بدواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتكررين بنوع واحد من الحركة . و المتخالفة ما ليس
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة فى الحقيقة و ان كانت
مختلفة بالعوارض . قال فى الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين
و اللامين و بالتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الطاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا
مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها . التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر
جري النفس مع تحركه . و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء
و الكاف . و المجهورة ما سواها ففى المجهورة يشيع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل
ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . و كذا الحال فى المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد
يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعَت الاعتماد و جرى الصوت كما فى الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي
مجهورة رخوة و اذا اشبعته و لم يجز الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة . قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا . ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم . وتمتحن الجهورية بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا او قوقوقو او قي قي قي او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت . و اما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحتبس النفس و ان لم يكن هناك صوت و انما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد . و انما كُرت الحروف في الامتحان لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع الجهورية لا بعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس . و انما جار اشباع الحركات لان الواو والالف و الياء ايضا مجهورية فلا يجري مع صوتها النفس . و اما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحتبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجري الصوت نحو ككك و قس على هذا .

العاشر الى الشديدة والرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت والرخوة بخلافها . و اما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري . و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء و الالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها . فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة . فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والداال والطاء المهملتان والياء الموحدة و الذاء المثناة الفوقانية والكاف و القاف . و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي ما بينهما . و انما جعل هذه الحروف الثمانية اي اللام والميم والياء المثناة التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون و الالف ما بينهما اي بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف وهذه الحروف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها . اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء . و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يمد طريق الصوت بالكلية كالداال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فوبق مخرجه . و اما الميم والنون فان الصوت لا يخرج عن موضعها

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرانه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكررا فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير . وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيء . و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاري اي ذا الهواء كالناشب و الذابل . و اما كان الاتساع لالاف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فوسعهم مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر . أعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع . و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي . و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد و الطاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا و هي حروف و لمن اجدك قطبت و هذا القائل ظن ان الرخوة تنافي الجهر و ليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر . الثاني عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء . و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجة الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان و حافته ينطبق عليها الاضراس و باقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الطاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا و لخرجت الضاد من الكلام لانه ليس بشيء من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة . الثاني عشر الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الحاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان و لا يرتفع و هي ما عدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة . الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصتة فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه رباعي او خماسي الا اذا

كالعسجد والدهدقة والزهرقة والعسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام
والمصمتة بخلافها وهي حروف ينفلك عنها رباعي وخماسي وهي ما سوى حروف الذلاقة • والذلاقة
الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا ينفلك عنها رباعي وخماسي فسميت بها •
والشيم المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لثقلها على اللسان • الرابع عشر الى
حروف القلقله وغيرها فحروف القلقله ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها
شديدة مجهرية معاً فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك
يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقله اللسان وتحريكه عن موضع
حتى يجري صوتها فيسمع وهي القاف والذال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم • وقال المبرد
ليس القاف منها بل الكاف وغيرها ما سواها • الخامس عشر الى حروف الصغيرة وغيرها فحروف
الصغيرة ما يصفر بها اي يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بهما لوجود الصغير
عند النطق بها وغيرها • السادس عشر الى حروف العلة وغيرها فحروف العلة الالف والواو والياء
سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي وغيرها غيرها وحروف العلة تسمى بالحروف
الجوفية ايضاً لخروجها من الجوف • ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة
ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابداً والواو والياء
تارة حرفاً مداً وتارة حرفاً ليناً هكذا ذكر في بعض شروح المفصل • وكثيراً ما يطلقون على هذه الحروف
حرف المد واللين مطلقاً فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيم باسم ما يؤل اليه هكذا في
جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين • وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على
الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عمومًا و خصوصاً مطلقاً كذا في تيسير القاري • السابع عشر
الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا • الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما
ثبتت في تصاريफ اللفظ ببقاء حروف الضرب في متصرفاته • والزائدة ما سقطت في بعضها كواو قعود في
قعد • ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء
والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلي وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد
ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل
الباقى على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية • وحروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني
انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها • ولعمرة الزائد من الاصلي طرق
كالاشتقاق وعدم النظير وغيرها يطلب من الشافية وشرحه في بحث ذى الزيادة • والحروف في اصطلاح
الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات ويجيب في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكف • وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والدال والراء والواو واللام فالالف اشارة الى مقتضيات كماله وهي خمسة الذات والحيوة والعلم والقدرة والارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمال الذات الا بها ومهملة تتعلق بها الحروف وتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى موجد يوجده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتعلق الحروف بها • ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فانهم • واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجبهات وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حتى لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن • ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحقا حكما لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعالم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه • وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق سيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نوا • بدادكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گوبند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف ارميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور ده نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند و اگر

حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البسط •
الحرف فی اصطلاح النحاة کلمة دلت علی معنی فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا
 وبالاداة ایضا و یسمیه المنطقیون بالاداة • و معنی قولهم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت
 فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل و هل
 فی قولنا هل قام زید يدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید • و قيل المعنی علی معنی
 حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتباره فی نفسه و هذا هو التحقیق و ستعرف ذلك مستوفی
 فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة • ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة
 او ناصبة صرفة كان و اخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل و هی ان و ان و كان و لیت و لعل
 و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عکس ما ولا المشبهتين بلیس و بعضها غیر عاملة كحروف
 العطف كالواو و او و بل و نحوها مما یحصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركها اصل المعنی
 كان المكسورة المخففة و تسمى بحروف الصلة كما یجئ فی لفظ الصلة فی فصل اللام من باب الواو و حروف
 النفي الغیر العاملة و حروف النداء التي یحصل بها النداء کیا و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام
 و حروف الایجاب كنعم و بلی و حروف التنبيه كها و آ و حروف التحضیض كهآ و آ و حروف التفسیر
 كای و حروف التنفیس كالسین و سوف و حرف التوقع كقد و حرف الردع ای الزجر و المنع و هو كذا
 و غیر ذلك و ان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو •

الحروف العالیات هی الشوون الذاتية الكامنة فی غیب الغیوب كالشجرة فی النواة و ایها
 اشار الشیخ بقوله • شعر • كنا حروفا عالیات لم تُقل • متعلقات فی ذری اعلی الفل • انما انت
 فیه و نحن انت و انت هو • و الكل فی هو هو فسل عن وصل • هكذا فی الاصطلاحات الصوفیة
 لکمال الدین ابی الغنائم •


التحريف فی اللغة هو تغییر عن مرضعه و فی اصطلاح المحدثین هو التصحیف ای تغییر
 الحداث و قيل بالفرق بینهما و یجئ فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة • و فی اصطلاح القراء تغییر الفاظ
 القرآن لمراعاة الصوت • و فی الاتقان و من البدعة نوع احده هواء الذین یجتمعون فیقرؤن کلم بصوت و اهد
 فیقولون فی قوله افلا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لا یمد لیستقیم لهم الطريق الذی سلکوه ینبغي
 ان یسمى التحریف انتهى • و فی الدقائق المحکمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجتمعوا فیقرؤن
 کلم بصوت و احد و یأتی بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاصوات خاصة •
 و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رساله مسلی بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحریف
 حروف زمام بدین طریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند و حرف دوم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام باترتیب زمام اول باز آید و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دوم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد • و در جمیع انواع بسط ما دامی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمارج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج محروف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی مورد در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل بپایان رسانند •

المنحرف علی صیغة اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قیل هر دو متباین اند • و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله • شعر • شاه شهبانی و بشاهان دهر • لطف توتاه و الف و جیم داد • و زره احسان بر عایا همه • بذل توجیم و الف و میم داد • کذا فی جامع الصنائع •

الانحراف فی اللغة الميل الى الحرف ای الطرف • و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطین من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوراب و الالتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین • و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر العلی البرجندی فی شرف بیست باب •

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف الهجاء و هی اللام لان اللسان ینحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافية و شروحه فی بیان حروف الهجاء • و عدد المهندسین اسم شکل مسطح ذی اربعة اضلاع و لا یكون مربعا و لا مستطیلا و لا معینا و لا شبیهها بالمعین هذا هو الموافق لما ذكره اقلیدس • و قد یقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازیین يسمى بالمنحرف و هو ثلاثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زوايا الاربعة قائمتین و الباقيتان مختلفتین هكذا □ و ثانيها ما یكون زاويتاه حادتين متساويتین و الباقيتان منفرجتین متساويتین سواء كانت حادتاہ علی احد المتوازیین و منفرجتاہ علی الآخر هكذا □ و كانت احدی حادتیہ مع احدی منفرجتیہ علی احدهما و الباقيتان علی الآخر هكذا □ و الاول من هذین القسمین يسمى بذی الذلقة و القسم الثاني يسمى بذی الذلقتین و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين

مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والا اي وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت به لان من حق السوران يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

الحصف بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزيرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند •

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين بوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • وفيه في فصل الايلاء الحلف الموثق ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتأبد و الحلف المجهول ما لم يعين فيه الوقت بالتأبد و غيره •

فصل التاف • الحرق بالفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست

ار واسطة تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

الحرقه بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من الرمد او في القلب من الالم او في طعم شئ محرق • و حرقه البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر • و حرقته نزد بلغاء آتست كه كلام بطوري گوند كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بدع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نياري بارتعالی و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثنائي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجاري خوانند كذا في جامع الصنائع •

الاحتراق مصدر من باب الانتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتكيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجي •

الاحراق هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقی رماديتها كالفرنيون كذا في بحر الجواهر و الموجز •

الحقة بالكسر لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعة ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحق هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل • ثم الحق مورث الحق بالكسر والجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالی و راست کردن سخن و درست کردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صرفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يخبر في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء بحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدري البطلان و يقابل الصادق الكاذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجيب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجيب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الصادية في كتاب الكراهة • أعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية • وأعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالخض وحرمة القران بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق والايان والايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى • وقال الفاضل الجلي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن الضرر والانتفاع فلا يكون حق الله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها • وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة • واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير •

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ كما يذكر

في لفظ الخطرة في فصل הרא من باب الخاء المعجمة •

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين • وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني • أعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق •

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان • منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيء في فصل הרא المهمة من باب العين المهمة • ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان

كلا منهما إما في المفرد ويمميان بالحقيقة والمجاز اللغويين وإما في الجملة ويمميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • قَالَ الأصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي أبي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا أولا فيكون موضوعا مبتدأ • وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضاً وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداءً بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذات أي ماهي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالمومن والكافر والإيمان والكفر من قبيل الدينية دون أسماء الأفعال أي ما هي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح كالمصلي والمزكي والصلاة والزكاة والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه ولا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب بامطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا • وإما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها إذ الظاهر أن يتكلم بامطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه • وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لأنها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فإن القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعماً أنها مجازات لغوية والحق أنه لا ثالث لهما فإنه ليس النزاع في أنها هل هي بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء أولاً فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم أن مذهب القاضي أنها مبنية على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب الثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية وإن شئت الزيادة على هذا القدر فارجع إلى العضدي وحواشيه • ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات أهل العربية أيضاً • قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الأطول في بحث الاستعارة التبعية • ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات أيضاً • والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة • وإيضاً أن الباء في به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان أخصر • إن قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فإن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متميزاً عما عداه بسبب الفاعل وإنجاده ضرورة أن المعدوم

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعا الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه • فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور • قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز • و ان كان مشهورا ففرق بين ما به الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيء و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء محصل الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لانادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك • وبهذا التحقيق سهل عليك ما مضى على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات • واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد وكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي وان كلمة الباء إدالة على السببية تقتضي الاندنية انتهى وهذا حسن جدا • اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه • والثانية حقيقة مقيدة منفعلة سائلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم • والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولى والآخرة وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اعل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المصاصة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتوثر في موادها وكلواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى • وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة • ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوابع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى • فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا • ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات ومحو كثرات موهومة در نور ذات انتهى كلامه • وفي مجمع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات • ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المرید اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق و ان كان بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لا نقا لاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • و الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ما عدا الملكوت • وقال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيء في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهمة ما يزيد على هذا •

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيء في فصل الياء من باب العين المهمة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احدث است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند •

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • و الاكثرون على انه مجاز لانه جاز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول •

الحقيقي يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره • ومنها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و نسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي • و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التناهي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

مما تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا • ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدرو وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتأخرون • ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال وكذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • وقال الشيخ معنى كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة لاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا • واعتبار امكان الافراد لاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام • والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة لافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل لافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة وتساوى الزوايا للثلث في المثلث للقائمتين • وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها • وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية وثانيها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية وثالثها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق وههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع • واما

التحقق • التحقيق • المتحقق بالحق (٣٣٦) المتحقق بالحق والخلق • الحلقة • الحق

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الي البحث من الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد • والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذلك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي وكل من الشهر والسنة حقيقي ووسطي واصطلاحى ونحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعة مرادف للثبوت والكون والوجود • وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجئ في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاملا لشيء في نفسه قائما به واما تبعية وهو ان لا يكون حاملا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بدیع الميزان • وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققى كه مشاهد حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدى باسمي ياصفتي يا اعتباري ياتعيني ياحيئيتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق ومنزه بود از تقيد و لا تقيد و اطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقيد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق وجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحاً مطوقاً كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحقق بالضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة

الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فان كان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له • و الرعونة مرادفة للحق كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحق بطلانه •

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من اللفظ انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له اوجبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرد به بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي • و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقولته تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها • و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه فحذف قولهم ان افترقته فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افترقته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و فحذف المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و فحذف و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فأتوهن و فحذف خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئا و آخر سيئا بصالح • و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شدة و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق • و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حركه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقة فسدد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتفاق في نوع الایجاز و الاطناب •

الحركة بفتح الحاء و الراء الموهلة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة وهذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة • قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة • وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف • و يوجد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى انتهى * وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات • ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد و يرد عليه ان ما احدث في مكان و استقر فيه آئين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون أول في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان أول و يرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا • اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون أولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لا يكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب • و قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون اول في مكان ثان • و مما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث و على هذا قس سائر التعاريف • واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيها على شرح العقائد النسفية و يجيب ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف • و اما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض انقدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريب بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى و العقول على رأئهم او بالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريب و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد دفعة او بالتدريب • و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريب هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول * ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة * و اما الامكان الاستعدادي وان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي وثابتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها * اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلافات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واعلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا * و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فبالقوة والفعل في ذات شيء واحد * والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال * وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية * واما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه * و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم * و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعدادة وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظرو هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليته انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة * و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا تنتهي لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا ينتهي بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف * و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الانبياء من الناس * و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها * اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقليل بوجوده و قليل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدء المسافة و منتهاها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى المتوسط * و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به

والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيى في لفظ الكون * الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة * التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة * و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها * و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى ولانهما قابلان للاشتداد والنقص * فائدة * قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء * و اما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة و اقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء كالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاق احداهما اكثر والاخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعته * وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

وَأَمَّا كَمِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَهُوَ أَوَّلَىٰ مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْقَدِيمُ مِنْ أَنَّهَا إِنْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ عَلَى التَّدْرِيجِ إِذْ قَدْ يَنْتَقِلُ الْهَيُولَى وَالصُّورَةُ أَيْضًا مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ التَّخْلُخْلِ وَالتَّكَاثُفِ وَالنَّمُوِّ وَالدَّبُولِ وَالسَّمَنِ وَالهَزَالِ وَأَمَّا كَيْفِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى تَدْرِيجًا وَتَسْمَى بِالِاسْتِحَالَةِ أَيْضًا وَيَجِيئُ فِي فَصْلِ الْإِلَامِ وَأَمَّا وَضْعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ حَرَكَةٌ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَإِنْ كُلُّوَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمُتَحَرِّكِ يَفَارِقُ كُلُّوَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ مَكَانِهِ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ وَيَلْزَمُ كُلَّهُ مَكَانُهُ فَقَدْ اخْتَلَفَتْ نِسْبَةُ أَجْزَائِهِ إِلَى أَجْزَاءِ مَكَانِهِ عَلَى التَّدْرِيجِ • وَقَوْلُهُمْ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ لَيَشْمَلُ التَّعْرِيفُ فَلَيْسَ الْإِنْفِلَاكُ • وَالْمُرَادُ بِالْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ وَهُوَ مَا لَا يُخْرِجُ الْمُتَحَرِّكُ بِهَا عَنْ مَكَانِهِ لَا اللَّغْوِي فَإِنْ مَعْنَاهَا اللَّغْوِي أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ عَلَى مُحِيطٍ دَائِرَةٍ يُقَالُ إِنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِحَرَكَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ فَعَلَى هَذَا حَرَكَةُ الرَّحَى وَضْعِيَّةٌ وَكَذَا حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْآخَرِ الَّذِي يَدُورُ حَوْلَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَخْرُجَ عَنْ مَكَانِهِ حَرَكَةٌ وَضْعِيَّةٌ • وَقِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ مَنْحَصِرَةٌ فِي حَرَكَةِ الْكُرَةِ فِي مَكَانِهَا وَإِسْ بِشَيْءٍ إِذَا الْحَرَكَةُ فِي الْوَضْعِ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ تَدْرِيجًا • وَقِيلَ حَصَرُ الْوَضْعِيَّةِ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ أَيْضًا لَيْسَ بِشَيْءٍ عَلَى مَا عُرِفَتْ مِنْ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْوَضْعِ كَيْفَ وَالْقَائِمُ إِذَا قَعْدَ فَقَدْ انْتَقَلَ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَرَّكُ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَثُبُوتِ الْحَرَكَةِ الْإِيْذِيَّةِ لَا يَنَافِي ذَلِكَ نَعَمْ لَا تَوْجَدُ الْوَضْعِيَّةَ هُنَاكَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ • وَبِالْجَمَلَةِ فَالْحَقُّ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ كَمَا عُرِفَتْ فَكَانَ الْحَصْرُ الْمَذْكُورُ بِنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْحَرَكَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَلِذَا قِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَبْدُلُ وَضْعَ الْمُتَحَرِّكِ دُونَ مَكَانِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ وَتَسْمَى حَرَكَةً دَوْرِيَّةً أَيْضًا أَنْتَهَى • وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ لَا تَقَعُ إِلَّا فِي هَذِهِ الْمَقُولَاتِ الْأَرْبَعِ وَإِنَّمَا بَاقِي الْمَقُولَاتِ فَلَا تَقَعُ فِيهَا حَرَكَةٌ لَا فِي الْجَوْهَرِ لَانْ حَصُولَهُ دَفْعِي وَيُسَمَّى بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ وَلَا فِي بَاقِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِمَعْرُضَاتِهَا فَإِنْ كَانَتْ مَعْرُضَاتُهَا مِمَّا تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ فِي تِلْكَ الْمَقُولَةِ الْحَرَكَةُ أَيْضًا وَالْأَفْلَاكُ • وَمَعْنَى وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ عِنْدَ جَمَاعَةٍ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ مَعَ بَقَائِهَا بَعِيْنَهَا تَتَغَيَّرُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَقُولَةُ هِيَ الْمَوْضُوعُ الْحَقِيقِيُّ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ سَوَاءً قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لَتِلْكَ الْمَقُولَةِ مَوْصُوفٌ بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ وَعَلَى سَبِيلِ التَّبَعِ أَوَّلَ نَقْلٍ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ التَّسْوِدَ مِثْلًا لَيْسَ هُوَ أَنْ ذَاتَ السَّوَادِ يَشْتَدُّ لِأَنَّ ذَلِكَ السَّوَادَ إِنْ عَدِمَ عِنْدَ الْإِشْتِدَادِ فَلَيْسَ فِيهِ إِشْتِدَادٌ قُطْعًا وَإِنْ بَقِيَ وَلَمْ تَحْدُثْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا إِشْتِدَادَ فِيهِ أَيْضًا وَإِنْ حَدَّثَتْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا تَبْدِيلَ وَلَا إِشْتِدَادَ قُطْعًا وَلَا حَرَكَةَ فِي ذَاتِ السَّوَادِ بَلْ فِي صِفَةٍ وَالْمَفْرُوضُ خِلَافَهُ • وَعِنْدَ جَمَاعَةٍ مَعْنَاهُ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ جَنْسٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ قَالُوا إِنَّ مِنَ الْإَيْنِ مَا هُوَ قَارٍ وَمِنْهُ مَا هُوَ سَيَالٌ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْوَضْعِ فَالسَّيَالُ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الْحَرَكَةُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ نَوْعًا مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا إِذَا لَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغيير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها * والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر * وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاملة فيه بالحقبة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاملة في شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض والتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية * والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه * وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما ان تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين * ومذهب من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكثت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد * والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية * والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض * فائدة * الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اي المنتهى واما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولا يعتبر وحدة المحرك وتعدد ووحدها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه ووحدها الجنسية بوحدة ما فيه فقط * فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية * ويترتب اجناس الحركات بترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في كيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة

فى المبصرات وهى فوق الحركة فى اللون و هكذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك و الزمان وما فيه بل لتضاد مآله وما اليه اما بالذات كالنسود و التبييض او بالعرض كالصعود و الهبوط فان مبدأهما و منتهيهما نقطتان متمثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ و الاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالنسود و التبييض و فى الكم كالنمو و الذبول و فى النقلة كالصاعدة و الهابطة و اما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان و المسافة و المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاء المفروضة فيه و الحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كارسطو و اتباعه و الجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة و هابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهى الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية و منعه غيرهم كافلاطون و اكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوابع و العلمي وغيرها • تدنيب • الحركة كما تطلق على مآسر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهى الضم و الفتح و الكسر و يقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة و النقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء و اما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات • حركات الافلاك و ما فى اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة و تسمى متشابهة و بالحركة حول المركز ايضا و بالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمة متساوية زوايا متساوية • وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمة متساوية قسي متساوية و الحركة المختلفة وهى ما لا تكون كذلك • و الحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد و قد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة • و الحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد • و كل حركة مفردة بسيطة و كل مختلفة مركبة و ليس كل بسيطة مفردة و ليس كل مركبة مختلفة • و الحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق و تسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج و البعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • و الحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهى حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لأنها أول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات • الثانية حركة مدير عطارد حول مركزة وتسمى حركة الودج اذ في المدير الودج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الودج بحركة المدير ضرورة • الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزة وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة • الرابعة حركة مائل القمر حول مركزة وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الودج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الودج صرح به العلامة في النهاية • والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولاً بلا اقامة دليل • وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت ومنها حركات الممثلةات سوى ممثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الودجات و الجوزهرات و حركات العقدة ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها • و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحاً ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة • و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا • اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملاً فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج • اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير ويعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الودج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول • ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج والممثل في الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارده بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارده بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالي التدوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعالي التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص •

الحكمة بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وشرح القانونجة الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيرها مع حكة شديدة والحكة لا بثور معها • **المحكك** هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز • وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي

يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج •

فصل اللام • الحاصل اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب • وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

التحصيل في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم • وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيء في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة • وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حالية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهوم الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا • وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لاجز له

و حرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزءاً من طرفيها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترفيق القوام حلاً • و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت فخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار فخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخیلات فاسدة و توهامات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • و جيفة آخرة يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

الحلال بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه يبين نداند كه حرام است بعضي علمای شریعت جائز و حلال دارند و علمای طریقت ممنوع پندارند تا آنكه یقین داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوماً نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحجر في شرح الأربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعاً و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضاً ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حداً او تعزيراً او وعيداً و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالذبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كببيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • و من المشتبه معاملة من في ما له حرام فالورع تركه مطلقاً و ان جازت و قيل واعتمده الفزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم الحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازماً فالحرام او سكوت عنه او تعارض فيه نصان ولم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه • و ليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم • والمشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الأدلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص اوجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدّه في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذه فقل بحله و الورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول • قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب الاول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع • والثاني ان الحكم الحل والاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • ومن عبرانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادام مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب • والثالث المنع • والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات مفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الأدلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم • وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء • وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدره القرطبي واختار القول الثاني • فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدوا اكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المآكل وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي يقتضي ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقل لبس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشغالهم بالضيق والسعة • وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن أن يكون له فيها محرم بنصيب ارضاع او مصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع * قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى * ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع *
الحلول بضمتمين اختلف العلماء في تعريفه فقل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة الى احدهما عين الإشارة الى الآخر * واعترض عليه بانه إن اريد بالإشارة العقلية فلا اتحاد اصلاً فان العقل يميز بين الاشارتين وإن اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الإشارة الحسية اليها ولا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الإشارة الى الطرف غير الإشارة الى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالاً بعضها في بعض وليس كذلك وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحاً * واجيب بأن بناء التعريف على رأي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والاخص وبأن المراد بكون الإشارة الى احدهما عين الإشارة الى الآخر ان لا يتحقق الإشارة الى احدهما الا وان يتحقق الإشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة وبأن يراد بالإشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك ان الإشارة العقلية الى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة الى ما قام بها بالتبع وبالعكس * والإشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصداً وبالذات هي الإشارة الى الاطراف بالتبع وبالعكس * والاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضى الاتحاد والحلول يقتضى المغايرة اذا المختص غير المختص به وان كانا متحدين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لانه يجوز تحقق الإشارة الى الجسم والشخص بدون الإشارة الى المكان واللباس لالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي * ان قلت الحال عند الحكماء منحصرة في الصورة والعرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والنفار في الجمرة اقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلا بد من ان يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلاً ومثل هذا لا يتصور الا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع فرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شيء في شيء على ما ادعى اليه نظري وهو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره انتهى * وقد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيء منها على هذا التحقيق * وقيل معنى حلول شيء في شيء هو ان يكون حاصله فيه بحيث تتحد الإشارة اليهما تحقيقاً كما في

حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات * و المراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الانتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم في المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي * فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور * قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيق والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيرا لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار * قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند و لم يذكر تعريفا آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد و كونه تعريفا آخر * وقيل حلول شئ في شئ ان يكون مختصا به ساريا فيه * و المراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا دائما و المراد بالسرية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد و النار في الجمره لان الماء و النار لا نسلم اتحادهما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد و الجمره وكذا لا يرد انه يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سرية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل * ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة * ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها وحصول الباصرة في العين والشامة في الخيشوم والسامعة في الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني للمطلق الحلول * وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثاني اعنى المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد * و اورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا في المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالا في العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من التردد و المراد ان يكون النعت بذاته نعتا

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذا الموضوع و الهولوى مع العرض و الصورة * و محصوره ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات * واجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهولوى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عايد الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * ويمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث و يجعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض و الجسم الخ من تنمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهولوى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * و الثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشئ بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة و ليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالمنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمى * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفى الوجوب الذاتى * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات و كونه مازيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع التردد فى الصفات قيل لا يراد بالتبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للحل فى الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتى الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتى فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفىه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل البارى تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكلهم العذرة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفروا ان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للجليبي وغيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصراً في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصراً في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطله گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع کنند و گویند که این صفاتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است و این کفر محض است • و جمعی از ایشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشان آراسته آه واده و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شق گریبان و آستین و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب •

التحليل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحليل ايضا على البخران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكيمة اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حليا او شرطيا و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عذهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود ميفرمايد تحليل عبارتست از انکه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنائي مرکب از دو چیز يا بيشتري مثاله • شعر • زروي عربده تاما جدال

ميكردم • ز جهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازین بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

المحمل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيى المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر • و **المحمل** للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • و **انحلال** الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

الحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برو نرتا يكسال و فيل تا كمترا زنه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • و معنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الحمل بالفتح و السكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدان في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدان في ضمن وجود فردة المقدرة و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدرة ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوم ما اي وجود اظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لا شك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية و المفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعني به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاول و قد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم • و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحدة كالحیوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة * و منهم من يسمي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل * وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذا وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلاثة الى شيى واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات * اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئى للشئى وانتفائه عنه وحقيقته الازعان والقبول والثاني الحمل الاشتقائي ويقال له الحمل بوجود في وتوسط ذوو حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعم وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر * فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل الاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحر آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعرض

و العرضي متغايران بحسبهما • وربما يطلق حمل للمواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الأول الحمل الاول وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الا لتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشئيين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كائنا في تحقق الحمل فحمل بالذات والا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير في مفهوم الحمل وهو هو والثاني الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد واحد هما فرد آخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات • وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى • ثم انه ذكر في تلك الكاشية في مبحث عينية الوجود وغيره ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استنادا الى الجاعل انتهى • اعلم ان الحمل فصره البعض بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية وهذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمي هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغيرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل في القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغيرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية • وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول و هو لا يشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا •

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيء في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست از آنکه در ترکیب معنی انگیزد که در یک بیت تمام

نشود بضرورت در بیت دوم تمام کند پس سیاق ترکیب چنان آرد که بیت اول موقوف ماند و بیت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هیچ دانی چرا است چرخ بگشت • هیچ دانی چرا زمین است بجا • او بقدر تو دید کشت سرش • قدرتت این بدید ماند بجا •

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست که حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله

• شعر • در حسن ترا کسی نماند الا • خورشید که صبح بیرون آید تا • خدمت کند و پای تو بوسد اما • بینی تو بسوی او چو ما بندۀ ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخیر نا نوشته معلوم میگردد و ان بینی است کذا فی جامع الصنائع •

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به فی القضية الحملية دون الشرطية و فی الشرطية يسمى مقدما •

الحلي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيء في فصل السين من

باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بمعطة ايضا • اوسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع و تعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجبة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذا نزلت القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا اباحت منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثنائية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلاث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاحد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • و قال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار و قد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و انكان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيئوبه • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع العملية انكان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سألبة كقولنا زيد ليس بكاتب و انكان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهل بيان كمية الافراد سميت مهمة موجبة نحو الانسان حيوان او سألبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سألبة نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصصة و الاول المحصورة او المهمة • و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة و هي زيد نوع • و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهمة و انكان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهمة • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة • وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهملة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية • والحق ان القيد لا يعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربح القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع • وفي السلم الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم يبين فمهملة عند المتأخرين انتهى • اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيء •

المجملات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر •

المحتمل قيل هو المجمل وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق

في لفظ الجائز •

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظی یا بییتی را چنان در ربط آرد که محل

وقف کلام و استیفاف کلام تواند بود مثاله • شعر • ستون سنگ که گویند چونست • بگویم راست کوهی بی ستون است • کذا فی جامع الصنائع •

محتمل الضدين نزد بلغا توجیه را گویند و یجیی فی فصل الهاء من باب الواو •

تحمیل الواقع نزد بلغا عبارتست از آنکه وجود عینی را در وقوع حالی حلی لطیف پیدا کند

و سببی در بیان آرد که آن چیز را آن غرض پدید آمده است و آن حال ازینمعنی حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگین • شعر • چونزدیک ستون شه بار آورد • ستون پیشش بیک پایستاده • کذا فی جامع الصنائع •

الحال بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اى مفتك وقد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية * وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة * وفى امطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذى نفس وما شأنها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر * و يجيى في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف * وفى امطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال بامطلاح العام على كل عارض وبالمطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الامطلاح من الاحوال انتهى * قوله على كل عارض اى مفارق اذ الراسخ فى الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيى * والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيى في لفظ الصحة * وفى امطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها وقولهم لموجود اى سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها * لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للخارج وقولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها فى التحيز فهي من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات * واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاملة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * وقد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان * التقسيم * الحال

أما معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالموجودة القائمة بالمتحرك ويعمل القادرية بالقدرة وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بصيب معان قائمة بها * فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره * فائدة * الحال اثبتته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها * وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيء في فصل الباء من باب الصاد * وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك * وفي مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له * احوال كاردل است كه فرد مي آيد بدل سالک از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملة مواهب بود و مقامات از جملة مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برود * وبعضني مشايخ حال را بقا و دوام گويند چه اگر موصوف بصفه بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نكرد اسم آن بروي واقع نشود و بعضني حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنيذ الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم * وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو مغنى الترتي * وفي اصطلاح النحاة يطلق لفظ

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية .
و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما اسوة لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة . و لابد من اعتبار قيد الحيتية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول . فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيتية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا . و هذا التردد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين . و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا و كذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصباحين في قوله تعالى ان داود هواء مقطوع مصباحين فانه حال عن هواء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزء و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع . و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة و لاحكاما . اعلم انه يجوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جليى التلويح و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيئا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام . و قوله لفظا او معنى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الطرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من نحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اى اشير او انبه الى زيد قائما

التقسيم * تنقسم الحال باعتبار * **الاول** انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزا و ثابيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا * و قول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المغني * **التاسي** انقسامها بحسب التبیین و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى مؤسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من فى الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطونا * و اهل النحاة المؤكدة لصاحبها و مذل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا فى المغني * قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف * و صاحب المغني سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد بالزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى *

وقال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراها * و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه * و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه * و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيى مقررأ لمضمون جملة * و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي * و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية والمنقلة ما ليس كذلك . ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية والمؤكد تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى . الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب وموطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرنا لتوطية ذكر عربيا وسويا وتقول جاءني زيد رجلا محسنا . فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيّا انهما حالان مترادفان ليس بشي . الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومقدرة وهي المستقبلية نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود ونحو بشراة باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته ومحكية وهي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا . الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمونها واختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك . السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى . وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا . فائدة . ان كان الحالان مختلفتين بالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته وانا مصعد وهو منحدر او بالعكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا . قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرا وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجانب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجانبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب . فائدة . يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التذكير والثالث كونها فضلة والرابع كونها رافعين للابهام والخامس كونها منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة فكذا هذا مالک ذهباً والتمييز مشتقاً فهو لثمة دره فارساً وكثيراً منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك * فمن الجوامد الموطئة كما مر * ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جادني زيد اسدا اي مثل اسد * ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهما وضابطته ان تقصد التقسيم فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطاً وتنصب ذلك القسط على الحال وتأتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيذين بدرهم كذا في الرضي والعباب * ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضاً اي ركضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً لسيبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل يجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيذين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با با اي مفصلاً باعتبار ابوابه و جاء انقوم ثلاثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في و بايعته يدا بيد انتهى * والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكر للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتأكيد وقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال * وفي تقييد الكلام بكونه مود يلاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات والصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبطة به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة وقَالَ في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة ومقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوق. في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي والمطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور • فائدة • قال المحقق التفتازاني الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا لوجود الكلام فيه على خصوصية وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد والاطلاق والحذف والاثبات والحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عاداتهم القيام في تناشد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم • وقال صاحب الاطول الظاهر انها مترادفات اذ وجه التسميه لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وههنا اباحت تطلب من الاطول والمطول و حواشيه •

الحالية فرقة من المتصوفة المبطله ميكوند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است و باين افعال حالي مي آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گويند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب •

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيى في فصل اللام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغة النقل في المغرب اعلنت زيدا بما كان له علي على رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتال و المال محال به ومحتال به والرجل وهو الذي يقبل الحوالة محال عليه ومحتال عليه وتسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • وفي التاج المحتال في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقبل هو المحتال عليه فلا لغو شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين والمراد بقولهم آخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اى ولو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف

المشايع بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحتراز بهذا عن الكفالة على القولين الراجع والمرجوح • وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لدرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز والبرجندي وشرح ابي المكارم • وفي الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الاحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتمسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتمسخ والتبريد وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء اي حقيقته وجوهه المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجيا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى علي التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتمسخ والتبريد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون ذلك الانتقال تدريجيا لدفع • ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقت الاجزاء الحارة • ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولا تاراً وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون

والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على مامر أي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما في بحر الجواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوائع فهذا المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثاني لاشتراط التدرج فيه وعدمه في المعنى الثاني وكذا المعنى الاول مباين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح وقال ابن الصلاح لم يأتنا من يعتمد ببيانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صح وهو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيء وحكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح البخاري • وعند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كان انتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا • والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيگي في باب معرفة الاتصالات • وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالحارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلاثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم • الحجم بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات وفي شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلاث اي الطول والعرض والعمق •

الاستخدام بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الحرمة بالضم وسكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الحرمة والتحريم متعدهان ذاتا ومختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم * فاطلب احتراز عن غير الطلب و بكيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب
وبقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز المفعولي الفعل
وقيد الحيثية معتبرا اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل مخرج المباح المستلزم فعله ترك
واجب كالاغتفال بالاكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب
من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب * ان قيل يخرج من الحد المحظور
المخير وهو ان يكون المجرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض
فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاخص الحد بالمحظور المعين *
قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور
ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب
والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح
المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولوا باطلاق الحرام على ما ثبت
حرمة بدليل قطعي او ظني ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمة بدليل قطعي فهو حرام ويعرف
الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى
مكروها كراهة التحريم ويجيء في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل
على مفسدة ويجيء في لفظ الحسن في فصل النون * التقسيم * الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون
حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحلال والحكمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والمهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم الحلال على الحال او هو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * وذهب بعضهم
الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى
حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمة العين
خروجها من ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار
متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد
والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا *
ولما لا على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي التي كون
الفعل ممنوعا شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا. كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه و الثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الاحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة و اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الاحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف • وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت المحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان و طريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

التحرمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرية الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

الاحرام بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام ويفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليجبت مؤبدة وكذا لزوج الملائنة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلاث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بمحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز
بمحل الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا
اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقراءة فتح الميم
والراء و لو قرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لاحتاج الى هذه التكاليف كما لا يخفى •

الحزمية بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة • ويحكى عنهم
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقف •

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح العلماء تطلق على
معان • منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة
المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية • ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل
العمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحي اليك
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة
آفات النفس والشيطان والرياضات كما مرفى المقدمة في تعريف علم السلوك والحكمة بهذا المعنى
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى • ومنها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة
بين الجبرزة وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والكيلة من غير اتصاف وبين البلاهة وهي
الحق والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيى في لفظ الخلق في
فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وظن البعض انها هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجبرزة والغبارة والحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين
الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة ان هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة • ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد
دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل وحاصل هذا ان
الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما • ومنها
فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما
يجيى في فصل الياء من باب الغين المعجمة • والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسرار يصت كه
بالهيكس فتوان كفت والحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعصي و موت اطفال و حيات پيران و خلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكشي •

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان • و جمع الحكيم الحكماء • اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الافعال في النشأة و الآخرة • و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الافهم الحكماء المشائيون يُقْبَوُا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رباضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الافهم الحكماء الاشراقيون يُقْبَوُا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلى بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان •

و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقى في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقى في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيى تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابى يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و نحوهما من ارباب الذرق دون البحث الحكمي و ثابيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتأخرين كالشيخين الفار ابى و ابى علي و اتباعهما و ثالثها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبرى الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المعامل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيص و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامناتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب للبحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرئاسة اي رئاسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وان لم يتفق فالمتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافریدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية المشهورين او الخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالات يكون واحدا كما في الاخبار النبوية • واذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا • واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

الحكم بالضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصور ولا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب الوقوع والسلب الا وقوع واحتراز بهما عما سوى النسبة الخبرية وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او الالاقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها واثانيهما يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع والالاقوع • وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع والالاقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العنبري • وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها • ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي وفي العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه وعلى الثاني يفيد لخراج ما سوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كردن والسلب ربودن كما في الصراح • وبالجمله فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا ولا يراد بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع اذ لو ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والانتزاع او النفي والاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين ويجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • ومنها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجليلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول وهذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق واما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية • ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكماء وقد صرح بكلا هذين المعنيين الجليلي ايضا في حاشية الخيالي والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا • واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرک في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترديدي وبالجمله فيتعلق بهذا المدرک علما علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر وعدم مطابقته اياها على ما مررت الاشارة

اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين الممارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و الالاقوع على مذهبهم واحد ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع و الالاقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و الالاقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير ادغاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او الالاقوع مضانا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا ايها او ليست بواقعة كذلك و هو الالاعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر و في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمال قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الالاعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرویدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخيل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و الالاقوع الا انها ليست على وجه الالاعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الالاعان و هذا هو الحكم و التصديق و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعريان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزائها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية وقوعها و الالاقوعها و ان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها و التصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بین التصور و التصدیق. الا بحسب الذات و اللوازم لاحتمال الصدق و الکذب دون المتعلق. و اعلم انه ذکر السيد الشریف انه يجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط و ان یفسر بالتصدیق و التکذیب و هذا بناء علی ان اذ عان ان النسبة لیست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان یعرف الحکم بادراك الوقوع فقط و ان یعرف بادراك الوقوع و الا وقوع معا * التقسیم * الحکم سواء اخذ بمعنی التصدیق او بمعنی النسبة الخبریة ینقسم الی شرعی و غیر شرعی فالشرعی ما یؤخذ من الشرع بشرط ان لا یخالف القطعیات بالنسبة الی فهم الآخذ سواء کان مما یتوقف علی الشرع بان لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة اولم یکن کوجوده تعالی و توحیده و هو ینقسم الی ما لا یتعلق بکیفیه عمل و یرسمی اصلیا و اعتقادی و الی ما یتعلق بها و یرسمی عملیا و فرعی و غیر الشرعی ما لا یؤخذ من الشرع کالاحکام العقلیة المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحیة المأخوذة من الاصطلاح و اکثر ما ذکرنا هو خلاصة ما ذکره المولوی عبد الحکیم فی حاشیة الخیالی فی الخطبة و حاشیة شرح الشمسیة * و منها المحکوم علیه * و منها المحکوم به قال الجلی فی حاشیة المطول فی بحث التاکید اطلاق الحکم علی المحکوم به متعارف عند النحاة کاطلاقه علی المحکوم علیه انتهى * و هكذا ذکر السيد الشریف فی حاشیة المطول * و منها نفس القضية علی ما ذکر الجلی ایضا فی حاشیة الخیالی و هذا کما یطلق التصدیق علی القضية * و منها القضاء کما یجئ فی لفظ الدیانة فی فصل الذنن من باب الدال المبهمة و ما ذکره الغزالی حیث قال حکم است و قضا است و قدر است متوجه کردن اسباب بجانب مسببات حکم مطلق است و وی سبحانه تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم منشعب و متفرع میگردد قضا و قدر پس تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست و قائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل زمین و آسمان و کواکب و حرکات متناسبه آن و جز آن که متغیر و متبدل نمیشود و منعدم نمیگردد تا وقتی که اجل آن در رسد قضا است و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبه محدود و مقدرة محسوبة بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حکم تدبیر اولی کل و امر اوست کلمع البصر و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده و نقصان نگردد * ازینجا است که هیچ چیز از قضا و قدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت و نقصان نه پذیرد و کذا ذکر المولوی عبد الحق المحدث فی ترجمه مشکوة فی باب الایمان بالقدر * و منها خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هكذا نقل عن الأشعري و هذا المعنى مصطلحات الامرليين و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الی الکلام الذی یقع به الخطاب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذ لا حکم الا حکمه و وجوب طاعة النبی علیه السلام و اولی الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالی اياها * والمراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدرى بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به الخطاب الكلام الذي من شأنه الخطاب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به الخطاب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الازل خطابا * ومعنى تعلقه بانفعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الانفعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كالباحة ما فوق الاربع من النساء لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نأقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بانفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص * واعترض على الحدبانه غير مانع ان يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما واجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل النذب والكرهية موضع تأمل ولذا ازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد * ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو النذب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة * ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بانفعال المكلفين في الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه * قلت السفيه انما هو طالب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر به بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بانفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شيئين بشيئين وذلك على ثلاثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلاة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلاة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلاة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلاة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة الصلاة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة و كذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قييدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معدوز في ذلك .

قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قييدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الا لزم تكرار قيد الشرعي . و قال الامدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان فسر الامدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان لا دور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرهما بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المحسوسات و المعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحاساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيس ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور . قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بـخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب . وفي العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء اي اثره لا يكون الا مختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * تقسيم * ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخرية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل

اولا يكون احدهما اولي فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وان كان حكما بتعلق شيى بشيى فالمتعلق ان كان داخلا فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيى عليه فشرط والا فعلمة * واما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيى في محله * اعلم ان افعال المكلف اثناعشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولي فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولي فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح واما على رايهما فهو ان ما يكون تركه اولي من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخلية في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي الايقاع وترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح وحواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمععدم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المععدم متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم والحكمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبهني على التغاير الاعتباري فلا ينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم والتعلم واحد

بالذات واثان بالاعتبار لان شيئاً واحداً وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه تعليما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم • قيل ما ذكرت انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك • واعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجا بما مثلاً وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الا يجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المساواة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات وتلزم المساواة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه •

الحاكم عند الاصوليين والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به كذا في التلويح •

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعاً وان كانت شرطية يسمى مقدماً فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول وفي الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بذاء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

أي لم يأت خبر يضاذه كذا في شرح النخبة • وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجح بيانه أصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

الحكمة فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نصب من قریش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام والا فلا وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف •

الحلم بالكسر وسكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح ويجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

الحمى بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والثار في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرايين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا وتنبسط منه بواسطة الروح والدم والشرايين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبيعية * التقسيم تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام • التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده • التقسيم الثاني تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالبا وان امتدت في بعض الايام الى سبعة ايام ايضا واما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان انفت الصنف الاول وشرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة وشرعت في افناء الثالث خصت باسم الدبول ولايفالج من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت . وبالجملية فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حانة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة واما باخلط البدن وهي الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة و الحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس . والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير الدموية . وفي شرح القانونچه والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى . ووجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الاخلط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار وبعضها محوي فتتأدى السخونة من البعض الى البعض . فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كل واحد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج تم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية ونائبة ومغيرة . والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلط الاول السوداء وتسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانونچه الثاني البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساريا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاقسائي . وفي بحر الجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها و ثانيهما ان تسخن الدم وتغلي من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى . وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة و بالغيب اللازمة كما في شرح القانونچه . وفي بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحة مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى • الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا يكون خارج العروق فلا تعفن الا فيها الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم • قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقطع ليلا ويسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا ويقطع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متزجا مغلظا وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز • وفي القانونجة وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطرا الغب • وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب • التقسيم الثالث • تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخله وهوان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذ امعا وتترك امعا وتسمى حمى مشاركة ومشابكة والاولى ان لا يعتبر قيد وتترك امعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطرا الغب • التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيته تپ لرزه و الحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك • ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها • ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء • ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة • ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر •

فصل النون • التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهبي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة •

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن وهو القبح * **الاول** كون الشيء ملائما للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافرا له فما كان ملائما للطبع حسن كالخلو وما كان منافرا له قبيح كالمر وما ليس شيئا منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتفريجه عن الغرض * وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار * **والثاني** كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل * **والثالث** كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسنا وما تعلق به الذم يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شي منهما فهو خارج عنهما وهذا يشمل افعال الله تعالى ايضا ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما] واما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذهاب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك * وقال صدر المشريعة الامراة من ان يكون للايجاب او للاباحة او للمندوب فالمباح حسن * وفيه ان المباح ليس بأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف الحسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحا * **والحرج** ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ **وان** فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا ويكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرع وقبلة اذا لا حرج فيه مطلقا واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حصنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر
 بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير
 راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى . اعلم ان فعل العبد قبل و رود الشرع حسن بمعنى
 ما لا حرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد و رود الشرع فهو اما حسن
 او قبيح او واسطة على جميع التفاسير . و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا
 و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مسار للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب
 الاشعري . و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم
 بحاله ان يفعله . القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج
 عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام
 و المراد بقوله ان يفعله ان يكون اقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل
 الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة
 فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق
 به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن
 و القبيح ازيد من الثلاثة . اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة
 و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون
 انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن
 ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبيح ثابتان
 للمأمور به و المنهي عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على
 المقتضى . ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل
 يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع . و كثير
 من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر
 و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب . وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة
 متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح
 و حاشيته للمولوي عبد الحكيم . فائدة . قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
 الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله
 على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه
 و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبضه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فليل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسننها و قبضها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة • و اما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف • فائدة • الأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الحسن بفتحين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله اي الموضع الذي يخرج منه الحديث وهو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكي او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلدة كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل والمنقطع والمفضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها • والمراد بالشهرة الشهرة بالعدالة والضبط • قال ابن دقيق العيد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة والضبط والمنقط عن الصحيح • وقال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العيد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة • وقال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذ و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواه مسيب الحفظ من وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على الآخر او مدلسا بالحنفة لعدم منافاتها في اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثر ذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يروى من وجه آخره قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط وأراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك
 يقال ونحوه ولم يقل ويروى هو او مثله ولذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • وقيل
 ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها
 حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب
 و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • وقيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه
 القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير
 هذا السند وسالم عن الشذوذ والعلّة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني
 بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله
 وكلاهما مروى الخ فان تكرر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في
 الاول والثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني وان كانا
 مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف
 اذا لم ينجر بمحرد ها ضعفه و خرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح وما يرد على التعريف شي
 الا الحسن الفرد • والحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في
 الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي
 من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم
 ينجر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل
 خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الحسن لذاته اي لا بشيخ خارج والحسن بشيخ
 خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا
 تعددت طرقه وكذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيئ
 الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحديث ضعفه الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • والمراد
 بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا
 غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ • و فوائد القيد تعلم في لفظ الصحة في
 فصل الحاء من باب الصاد • والحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به ولذا ادرجه طائفة منهم
 في الصحيح وان كان دونه في القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن
 لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فائدة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيح فهو دون قولهم
 حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله وثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ
 او علّة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

حسن الابتداء • معنى البيان • حسن المطلب (٣٨٨) حسن المطلع • حسن التعليل

مصحح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث فاسنديا وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي • حسن الابتداء والتخلص والانتهاه قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتب ان يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا واحسن سبكا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام و الا اعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال وثانيها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيقا المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما ويجيء في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة وثالثها الانتهاه فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع وجميع فواتح السور وخواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و ايصاله الى النفس وهو قد يجيء مع الایجاز وقد يجيء مع الاطناب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر من البديع •

حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقديم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيء في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چیزی طلب كند بطريقی طلب كند كه بادب نزدیک بود از ايهام و خيال و لطيفه دلاویز كردن مثله • شعر • چه حاجت است كه مطلوب درمیان آرم • ز روشنی چو ضمیر تو غیب دان آمد • ونيز حضرت حافظ فرماید • شعر • ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست • در حضرت کریم تماچه حاجت است • جام جهان ناست ضمیر منیر دوست • اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجت است •

حسن المطلع نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصیح و جزیل بود و معانی بدیع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نیست كه این بعینه حسن الابتداء است • حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

یجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له في الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف في قولك قتل فلان اعديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهر لها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله • شعره لم يحك نائلك السحاب و انما • حُصت به فصبيها الرخصاء • اي لم يشابه عطائك السحاب و انما صارت محمومة بسبب عطائك و تفوقه عليها فالمصوب منها اي من السحاب هو الرخصاء اي عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهر لها علة غير العلة المذكورة كقوله • شعره مابه قتل اعديه و لكن • يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب • اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعنه الى قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله • شعره يا و اشيا حسنت فينا اساء ته • نجى خدارك انساني من الغرق • فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله • شعره لولم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رايت عليها عقد منطلق • هذا البيت ترجمة بيت فارسي و هو هذا • شعر • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس نیدی بر میان او کمر • فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك و لكونه مبني على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعديه لرضاء المحبين كذا في المطول •

حسن القیاس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن در چیز باشد و اگر در هر دو

جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله • اي آنکه خدات داد ملکی ابدی • در جان بخشي بنام خود سنگ زدي • اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی • آنی که تو پیل از سکندر ستدی • این رباعي در آنچه رايات اعلاي شهنشاهي در لکهنوتي بود بانشاء رسيد الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتي را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سيوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتي و در هر دو جا بادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتي در هر دو جا مراد نمیتوان شد که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتي از مضافات دار الملك دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پيلان از بادشاه لکهنوتي چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام گردد کذا في جامع الصنائع •

حسن المقطع نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان مستد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بکام • کذا فی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتها است و لکن از مجمع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چراکه میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاهما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلي ما لك الآية فان جعلها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبغها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره لانه و نجاه من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرارها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لانادة ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات الاموليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكروا غيرهم حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها هل فان قيل ان المحتدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبروا فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

إذا اختلف قول هذا رأي أبي حنيفة و هو أحسن ما قدرناه عليه فمن جاءه باحسن منه فهو أولى بالصواب وكان يقول إياكم و آراء الرجال الى قوله فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و إياكم و رأي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولاً حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدوها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لأبي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الرأي معاذ الله ان يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان * و لذا قيل الحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فلانه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه وسلم من سنَّ في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجرهم شيئ و من سنَّ في الاسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و وزر من عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شيئ رواه مسلم ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحكماء و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك * و عن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما و استحسن ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و أما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به و لا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله * و يرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثار كالسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحيض و الآبار * و قيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى و لانزاع في قبوله ايضا * و قيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة * و قال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول و يدخل فيه التخصيص و النسخ * و قال ابا الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو اقوى منه و هو في حكم الطاري على الاول * و احتراز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص و بقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * و ارد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف و اجيب بانه انما يكون

بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو المعدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة و الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع و ما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص و الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف و فائدة الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفا و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح وغيرها .

الأحصان بالصادا المهملة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحصى الشيء و يمنع منه وهو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى و الاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الكنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج

امراة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى • واختلف في شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الدمى الثيب بالحرمة يجلد عندنا و يرمم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرمم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبها لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاء او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء عالية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • واحصان القذف اي الاحصان المرجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقدوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير • وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه وان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه فوطي المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لا يحنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • وذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لا يجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب وعسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزائنة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • وفي رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صلّ كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

الحضانة بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اي رباة كما في القاموس و شرعا

تربية الام او غيرها الصغير والصغيرة كذا في جامع الرموز •

الحين بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران

او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس وفي العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • وفي البرجندي هو الزمان في اصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • والحين عند النحاة هو المفعول فيه • وفي شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجذب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وهي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجذب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

فصل الواو* المحابة بباي موحدة در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضة كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت و خريدن به بيشتتر از قيمت كما في كنز اللغات وغيره • و نزد بلغاد عبارت است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و این سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار میکند بر قصور او و يا دیگری او را مطلع میگرداند که مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابرست محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنی است یکی اعم دیگری اخص •

الحذو بالفتح و سکون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قيد است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل هاي مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بيشتتر شعراء اختلاف حذويکه حرکت ما قبل قيد است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نيست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى • پس این تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قيد را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نمود •

المحاذاة عند المتکلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى

ثالث - وسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتفعل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تنحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كما مرو هكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤
٧ ٠ ٧
—————
٨ ٤ ٨ ٤

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشران خرد ومردم

فرومايه كما في كنز اللغات • وعند النحاة هو الصلة في الباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة وحشوا • وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي • وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائداً للفائدة بحيث يكون الزائد متعيناً ببقيد للفائدة خرج الاطناب و بقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسداً للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة والندى • وصبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لا فضيلة في الدنيا للشجاعة والعطاء والصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت وهذا يصح في الشجاعة والصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدارم وبزوال الكوارث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود • اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضاً يتشبه بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال وفي المال ومع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم ولو كان بهم خسارة فلولم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجلود والندى • والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهر بن ابي سلمى • شعر • فاعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عمي • فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالبصار والسمع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما تنقل في مقام افتقرالى التاكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول • ودر مجمع الصنائع گوید اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچه در بيتى بمعني آغاز کند و پيش از آنکه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد که معني مقصود بغير اوت تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبیم و آن آنست که شاعر در ميان بيت لفظی آرد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سردرين بيت • شعر • ساقيا باده ده که رنج خمار • سرو فرق مراد درد آرد • و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نکند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت • شعر • در جنب راي روشن تو نور آفتاب • اي آفتاب مرتبه نور يست مستعار • و حشو ملیم و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اکثر دعائي مي باشد مثاله • شعر • تيغت که باد سينه خصمت نيام او • دردست تو چو با اسد الله ذوالفقار • لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو ملیم است و اين قسم را حشو لوزينه نيز خوانند و لوزينه معرب لوزينه است انتهى • و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغاي فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بي فائده مي باشد هيچ وقت مفيد نبود •

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده کذا في بعض الرسائل

الحشوفى العروض وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من البيت مثلا اذا كان البيت مرکبا من مفاعيل ثمانية مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مرکبا من مفاعيلن اربع مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني •

الحشوية بمسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يعبرون

آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوغون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

فصل الياء • التحري بالراء المهملة لغة الطلب وشرعا طلب شئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة واما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجع احدهما من غير دليل والتحري ترجع احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

الحصاء بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمدة سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة والكلي والمعى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر • **احياء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية • واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح والياء المثناة التحتانية وهو انكسار وتغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرع عبارة عن خلق باعث على ترك القبائح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئ وتركه حذرا عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياة من كشف العورة والجماع بين الناس وإيماني وهو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى .
 الحكاية بالكسر في اللغة باز كفتن از چيزي كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمران على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى واما يفعل هذا في الفعل الماضي المستفرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل وقد استحسنه الرضي وذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجليبي في حواشي المطول في بحث الحال . اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا فائدة استحضر صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فكله تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليحاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغربة او فطاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى يفتنر سحابة بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضرنا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو .

الحياة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المكسوسة و قال ابن سينا ماهيات المكسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المتحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي ومتبوعة لمعادها . و قد ترسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج . و استدلل الحكيم على مغايرة الحياة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة لاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة • واجيب باننا لنسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم مقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيء في فصل التاء من باب النون • وفي الملخص الحياة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقالوا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه • فائدة • شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى • قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان قال ابراهيم رب انني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوته بحياة خالقه لا من تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحياة الاملية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تمام المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة وجوده لغيره حياة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم

اضائية ولذا التحق بها الغذاء و الموت ثم ان حيوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيوة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضائيا فربه هو الحي التام الحيوة بخلاف غيره و الملائكة العليون و هم المهيمنة و من يلحق بهم و هم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحيوة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني و الملك و الجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لاله و كانت حيوة ربه حيوة غير تامة و منهم من ظهرت فيه لاعلى صورتها و هي باقى الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيوة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني و امثال ذلك فسارت الحيوة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان وجوده عين حيوته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حيوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فمانى الوجود الا ما هو حي بحيوة تامة و لان الحيوة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شئ فشيئية الشئ هي حيوته و هي حيوة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها و بين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته و قس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته و حيوته صفة له قديمة و متى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك و قيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيوتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيرة في جميع الموجودات علمت انها الحيوة الحق التي اقام بها العالم و هي الحيوة القديمة الالهية • و اعلم ان كل شئ من المعاني و الهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه و حيوة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء و لا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة مورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها و تطرده و تناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابا الحسين البصري من المعتزلة الى انها صفة العلم والقدرة وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صفة العلم والقدرة. وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت •

الاحياء لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة • وفي عرف الشرع التصرف في ارض سوات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز • وعند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا •

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پیدا کرد بآن اسم خورد از آبیاتی که هرکه او را خورد هرگز نمیرد کذا في لطائف اللغات •

الحيوان بثلاث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واو ا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشف • وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالبحر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركيب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتي ذكرنا معا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجيى في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون • وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يردّه ولا يعيش بدون ذلك كالحيثان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الكلازين •

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب • وفي المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكذا والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن اثمى الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة ههنا • و لفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة • وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و المخطئ من تعدد الى غيره انتهى كلامه • ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المأخذة به لكن عفي عنه المأخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المأخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد • والجواب ان ترك التثبت منه جناية و قصد و بهذا الاعتبار جعل الأصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة • وفي الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء •

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت فيها و ان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطأان ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف و اثنان فقد اخطأت بنصف و ثلثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص و الثاني نصف و ثلثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول و هو الاربعة في الخطأ الثاني و هو نصف و ثلثة اربعة عشرو هي المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطأ الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

فصل الباء الموحدة • الخشب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحرسمي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيئ في فصل الباء من باب القاف •

الخرب بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمة مستعمل است بجایش آرند و ركزیکه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسمیه اینست كه خرب در لغت ویران کردن است و چون از اول و آخر چیزی نماند ویرانی تمام با و راه یابد •

الخرابات در لغت بمعنی شراب خانه است • و در اصطلاح صوفیه عبارت است از خراب شدن صفات بشریه و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی • و خراباتی مرد کامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود • و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند كهذا فی بعض الرسائل • و در كشف اللغات میگوید خرابات عبارت از مظهر جلالی است كه سالك از تجلی قهار محو و فانی گردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا كذاست • و قیل عزلت خانة پیرو مرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود بالحاج تمام برسد آن جناب او را مست و لا یعقل گرداند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتی فانی را گویند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوی نیستی درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستی بخود نمودن نسبت بحقیقت كفر است •

الخطاب بالكسر و تخفیف الطاء المهملة على ما فی المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجیه الكلام نحو الغير لانهم ثم نُقل الى الكلام الموجّه نحو الغير لانهم وقد يعبر عنه بما يقع به الخطاب قال فی الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متبهي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير لانهم و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء • اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا • و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شأنه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فلا يخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الانصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي انهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للسيد الشريف والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة ومن قال هو الكلام الذي يقصد به انهم من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امرو نهى وخبر واستخبار ونداء • و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس كذلك ان مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به والا لجاز اعتباره في الخبر ايضا فحيث يرفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانداز وغيرهما ومن يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلغظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي • وقد يسمى الكلام الحسي ومغايرتها بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى والفرق بين الكلام النفسي والعلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والا فهو علم • ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء • وتآيل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة وفحوى الخطاب والحق الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما و يجئ في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب القاء •

الخطابة بالفتح بمعنى فريقتن بزبان كما في الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى اشارة عند المتكلمين مرع بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالح وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ • أعلم انهم خصوا الجديل

والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقرارا وتمثيلا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •
وفي المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى •
وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم أعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي يا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون وبالعكس نحو واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلويح وهو الالتفات وخطاب التهييج نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا وخطاب التجذِب نحو يا ايها الذين آمنوا لا تتبعوا الشيطان وخطاب التعجيز نحو فأتوا بصورة من مثله وخطاب المعدوم وهو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء •

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والمثناء على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتغالها على الرمية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول • أعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتاليفها بان الف المؤلف كتابه ولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولاً ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

الخطيب هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيح و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيح من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلجنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكيمة كما مر •

الخبث بمعنى يلبس و في شرح المصاييح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائه و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردي من المال قال الله تعالى و لا تيسموا الخبيث منه تنفقون اي الردي من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكرس و الفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالموث و يوث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليباً للذكورة و قالوا انه شرعا ذوفرع و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذوفرجين اذ الفرج شامل لهما و من لم يكن له شئ منهن و خرج بوله من سرتة فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضاً فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القوافي

احد حروف المد واللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل • ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گویند كه بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون يای كاريم و باريم و گاه باشد كه متحرك باشد چون يای افكنيم و بشكنيم درين بيت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم افكنيم • و ز سنگ ستم شيشه دل بشكنيم • انتهى • و صاحب معيار الاشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آید جمله را از حساب ردیف شمرند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذکور شود مادام كه كلمه علحده يا بمنزله كلمه علحده نباشد ردیف نيست و رعایت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة •

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذی الید و ذو الید هو المتصرف فی الشيء بحيث ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذی الید هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما يخرج عن قصة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين و يجيى في لفظ القسمة • و منها ما ليس بجزء الماهية و لانفسها و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي و يعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيء حتى يشتمل ما هو جزء الشيء و ما هو عين الشيء فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فی الشيء فانه لا يشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما يجيى في فصل النون من باب الدال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع و يجيى في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين مرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحس كما يجيى في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل لارض مركزة خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس بسحب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاوج و مقعر سطحيه يماس بمقعر سطحي ذلك الفاك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض • فالفلک جنس يشتمل جميع الانلاك • و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي و الشامل لارض يخرج فلك التدوير • و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس لاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لايماس محدب سطحيه بمقعر سطحي الفلك الذي هو في تحته و لايماس مقعر سطحيه بمقعر سطحيه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير • واما الخارج
الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي والسيد السند • وقيل الفلك الذي
يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز • قال عبد العلي البرجندي الظاهري
منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز
بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى • اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل
واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويجئ في لفظ التدوير •

الخارجي بيا النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية
وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكمية والبيهشية والزرارية والنجيدات والصغرية والاباضية
والعجاردة وتفسير كل في موضعه • ومنها مقابل الذهني ويجئ في لفظ الوجود في فصل الدال من
باب الواو • ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في
لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء •

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره
وتميزه عن غيره بواسطة صوت • وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في
تيسير القارئ والدقائق المحكمة • ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظراين
ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمة مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت
احدهما على الأخرى كذا في بعض شروح الشافية • فائدة • اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند
القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف
الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة
وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج • قال ابن الحاجب
وكل ذلك تقريبا والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف
هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر
لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي
هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلولا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان
والحلق والسن والنطق والشفة وهي المصاة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ هنا يمكن
اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها • ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف
وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج** *
المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين • الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء • الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الفم للغين والحاء • الخامس اقصى اللسان مائلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصاد من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب اليسر وقيل من اليمين • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا • الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والطاء المثناة الفوقانية من طرفه واصل الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى • الرابع عشر للطاء والذال والمثلثة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للهاء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضي للشافية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جرت الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للمسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية و الستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج درامصالح اهل جفر حرفي است كه حامل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد •

الخراج بالكسر في اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذ السلطان فيقع على الضريبة والجزية و مال الفيء كما في الازهاير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • وخراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخراج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخراج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا ومفيا ويسمى خراج الوظيفة والموظفة ايضا وهوشين معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب ماعا من براوشعير ودرهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس و علامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

الخراج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور اطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • وقال مولانا نفيس الخراج روم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة وتقيح كذا في بحر الجواهر والمدّة قيل هي القيح وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة روم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا وانغمازا تحت الإصبع فهو خراج ويعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشيء يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيى في فصل الباء من باب النون •
الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • والفرق بينه وبين الرعدة يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الراء • واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكزة لفرط الامتلاء • واختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

فصل الدال المهملة * الخوزة هي البيضة وقد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من

باب الباء الموحدة •

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الحاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق في فصل الثاء المثناة من باب الحاء المهملة • وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشبهتين بليس وخبر كان و اخواتها وغير ذلك كما في الكافي • وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به وقد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول • والمفهوم من بعض كتب اللغة كالمختضب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحيتين آكا هي و سخن كه بدان اعلام كنند ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مر وتفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقل لا يجد لعصره وقيل لانه ضروري وقيل يجد وأختلفوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب . واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب . واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الالفاظية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه . ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها . وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي والعصدي وحواشيه وسيتمضم ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية في فصل الياء من باب القاف . فائدة . لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيدة المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد . فائدة . اعلم ان الحدائق من النجاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث . وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووضوع وشك واستفهام . وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة . وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر . وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن . وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر

وتصريح طلبه ونهائه • وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء • وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وإنشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والكذب اولا الاول الخبر والثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب والمحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه واما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاك بالوضع طلبا فلا يدخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وإنشاء لانك نبهت به على مقصودك وإنشائه اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني والترجي والنداء والقسم اولا كانت طالق وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان ويجوز ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • ويسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشتق منها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا ايضا اما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وإيجاده وقد اختلف فيها والصحيح انها إنشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطلب من العضدي وحواشيه

*** التقسيم *** يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً وفعادة ظاهرة وايضا ينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقه على الكذب كما يجيى في محله والآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • وفي شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد وفي اصطلاح المحدثين خبر

لم يجمع بشروط القواتر فيه و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقبول و المردود • أعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلاثة اقسام الأول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقه على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن و الصلوة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقه على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا و لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار • أعلم أن أهل العربية اتفقوا على أن الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب و لا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا و ثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كالاعتبار المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شئ أو نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث و بالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادّة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالأول نصف الاثني او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابي البقاء •

الأخبار هو عند المحققين مرادف للتحديث و قيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء • و عند أهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنفسه خارج تطابقه و لا تطابقه • و قد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الاعلام و هذا ظاهره و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

الخبرية • الاستخبار • الخدر • التخدير (١١٣) المخدر • الخنازير • الاختصار

نتيجة ومن حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات انتهى •

الخبرية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولا ولم يفهم
حق الفهم فاذا سالت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الالتفات في انواع
الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

الخدر بفتح الخاء والذال المهملة بمعنى سستي اندام و باطل شدن حس لمس قال الشيخ
هو علة آلية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصصون
الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة الذمل كذا
في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة
باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء في فصل العين المهملة من باب اللام •
المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند اطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك
للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولا تاما كالاميون كذا في الموجز في فن الادوية •

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة
وهي عند اطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدر كذا في
بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص
بحذف الجمل بخلاف الاجاز • وقيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار
عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي
البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل ما يمكن من اللفظ من غير حذف
والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك
وقد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير
دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل
الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره • وفي بعض الكواشي المتعلقة على الضوء
ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيء نسبيا منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول وبعبارة اخرى
الحذف عن اللفظ والغية جميعا وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • وعلى هذا قيل

و يجوز الاختصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا * والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة * ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية والحذف مع كون المحذوف مرادا * وفي شرح هداية النور في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكسه في الكل انتهى * وفي الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى *

الخضر بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پیغمبریست علیه السلام و نزد صوفیه کنایت از بسط است و الیاس کنایت از قبض است کذا فی کشف اللغات * و فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم الخضر کنایة عن البسط والیاس عن القبض واما کون الخضر علیه السلام شخصا انسانیا باقیما من زمان موسی علیه السلام الی هذا العبد او روحانیا یتمثل بصورته لمن یرشده فغیر محقق عندي بل قد یتمثل معناه له بالصفة الغالبة علیه ثم یضحل و هو روح ذلک الشخص او روح القدس *

الخضراء بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبز را گویند و در اصطلاح محدثین جامعه را گویند که درو خطای سبز باشند کما فی تیسیر القاری ترجمة صحیح البخاری و قد سبق فی لفظ الحمراء ايضا *

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چیزی در دل آمدن و بر فور گذشتن کما فی مجمع السلوک و فی الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل * و فی شرح القصيدة الفارضية الخطر يطلق على ما يخطر بالبال و يطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على الحال يقال ورد لي خاطر و وقع في خاطري کذا انتهى کلامه * و در لطائف اللغات میگوید که خطرة در اصطلاح صوفیه عبارتست از ادعیه که میخوانند عبد را بر دروگان حق بحیثیتی که عبد دفع آن نتواند کرد انتهى کلامه * و خاطر نزد صوفیه و اردیست که فرود می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غیر خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشی و وارد قبض و وارد بسط * و اکثر المتصوفة علی ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم یقذفه الله تعالى من الغیب فی قلوب اهل القرب و الحضور من غیر واسطة و خاطر من الملك و هو الذی یصحف علی الطاعة و یرغب فی الخیرات و یحرز من المعاصی و المکاره و یلوم علی ارتکاب المعاصات و علی التکسل من الصوافات و خاطر من النفس و هو الذی یتفانى المخطوط العاجلة

ويظهر الدعوى الباطلة • وخطر من الشيطان و يضمن بخطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خطر الحق و الملك ان خطر الحق لا يعرفه شيى و سائر الخواطر تضمنحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقطع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان ههين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالت اجابت نكند فى الحال بصوى و سوسه ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة و التى من الملك ترشد الى الطاعة و التى من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التى من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو خاطر الرباني و لا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو خاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شىء معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق و الاحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه تر جيمح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيمح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و ان كان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتتلا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك باستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف ويتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضا الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه وان كان محرما او مكروها ينفيه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه والغالب من سجية النفس ميلها الى شئى دني • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تضى الحقوق وتنفي الحظوظ • واهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة وتجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • واما المنتهي فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة والمسامحة وامضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجزان ودر اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما فى الصراح وضده الشرقيـل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم وربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئى والشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض والعدم شر محض فان ارادوا بالخير فى هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة وان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشركا حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناهما معلوم لجمهور الناس بداهة يومفون بكل منهما اشياء مخصصةة ويسلبونهما عن اشياء آخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر • والقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القتلى كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عديمي وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاوم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظلنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا صلا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير صلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول في هذا شرو هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الدينار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينصب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بين لهم خيره بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فمناسب فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء فان قال قائل فانه قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لاآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لآملن جهنم من الجنة والناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لاآتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة . وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى يريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شرفيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الام كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين • واما ما يكون شرا محضا او كان الشرفيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشروط واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم في هذا العالم فعل ماغلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة إيجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يعتد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعتد حكيماً فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى • والفرق بين الخير والكمال يجيء في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الام •

الاختيار لغة الايثار يعني برغزبدن و يعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديره على غيره وهو اخص من الارادة • وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيء في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة ويقابله الانجاب والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل مستنوع فمقدمة الشرطية الاولى وهي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهي ان لم يشأ مستنوعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار والقادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والثاني صحة الفعل والترك فالمختار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاد تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكلام التام ولم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يضاف على العاقل المنصف واثبت المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق الائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * وقال مرزا زاهد في حاشية شرح
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم أن الايجاب على اربعة أنحاء الأول وجوب
الصدر نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس
محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ و قطع النظر عما هو عينه * والثاني وجوب الصدر نظرا الى
ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل * وبعبارة اخرى وجوب الصدر نظرا الى ذات الفاعل مع
قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في
حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة
تامة له والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه * والثالث وجوب الصدر نظرا الى ارادة الفاعل
و المصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار
المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا بهذا
الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح * والرابع وجوب الصدر بعد الاختيار
وهذا الوجوب موكد للاختيار ولا خلاف في ثبوته والاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان
اثر الموجب على النحويين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا مظهر لي في هذا المقام والجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان
محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام اكثرهم مبني عليه وظن بعضهم
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه *
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي
عين الذات وكذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على
المعنى الثاني امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون
الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى * واما تفسيرهم القدرة بصحة
صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر وبالنسبة الى ما وراء الصادر الاول
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدر نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة
و على المعنى الرابع امكان الصدر بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت بحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب •

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء. يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الثمينين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غره الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الضاربة ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعته بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خيّر في الكل و ان كان بعده خيّر في القيمي لا في المثلي التاسع خيار التغرير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعا و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبيا و فيما لو اشترى باند لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم مع البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحظ قدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازا او كاتبنا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطال و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة او الشيء المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحاوي •

الخيار بفتح الالف جمع خير است و در اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گویند از جمله سيصد و پنجاه و شش مردان غيب خدا في كشف اللغات و نیز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و ييجين ايضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد •

الخمس • الاختلاس • الخامسة • الخماسي (٢٢٢) الخمس • الاعداد الخمسة • خمسة
الخمس • الخمسة المسترقة • الخمسة المفردة

فصل السین * الخمس فی اللغة فرومایه كما فی الصراح و فی بعض کتب اللغة الاخس
زبون ترو هو مقابل لاشرف كما یجئ فی فصل الفاء من باب الشین • و فی بعض کتب اللغة الخمس
الدنی وقیل السفلة • و فی التاتار خانیة فی باب الكفو الخمس من یخدم الظلمة و ان کان ذا مروءة •
و فی البرجندي فی اول کتاب البیع المراد بالخمیس فی باب البیع ما یقل ثمنه کالخبز و اللحم و بالنفیس
ما یكثر ثمنه کالعبد • و فی بعض کتب الشافعية الخمس مادون نصاب السرقة • و قیل ما یعد فی العادة
خسیسا انتهى •

الاختلاس بمعنی ربودن است و آن چنان باشد که معنی غزل بمدح آرد و یا معنی مدح
بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زیبای دلبران • مثال دوم • ع • همی از راستی
قدت بر رمح شاه دین ماند • کذا فی جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترک تکمیل حرکت را گویند كما
فی شرح الشاطبی •

الخامسة بالمیم عند المنجمین هی سدس عشر الرابعة •
الخماسی بالضم عند الصرفیین کلمة فیها خمسة احرف اصول سواء کان مجردا کجحرش او مزیدا فیه
کعصفوط و هو لا یكون الا اسما •

المخمس علی صیغة اسم مفعول من باب التفعیل عند الشعراء یطلق علی قسم من المصنوع كما
یجئ فی فصل الطاء من باب السین • و عند المهندسین یطلق علی شکل مسطح تحیط به خمسة اضلاع
متساوية و ان لم تكن متساوية فلا یسمى مخمساً بل ذا خمسة اضلاع كما فی کتب الحساب • و عند اهل
التکسیر و اهل الجفر یطلق علی وفق مشتمل علی خمسة و عشرين مربعا صغیرا •

الاعداد الخمسة یجئ فی فصل الدال من باب العین فی لفظ الاعداد الطبعیة •
مخمسة کتاب الدعوی عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة علی خمس مسائل مخصوصة مذكورة فی
کتاب الدعوی و هی قولهم سقط دعوی الملك المطلق ان برهن ذو الید ان المدعی به و دیعة او رهن
او مؤجراو مغصوب هكذا فی شروح مختصر الوقایة کجا مع الرموز و البرجندي •

الخمسة المسترقة عند المنجمین اسم خمسة ایام معینة من ایام السنة و یجئ فی لفظ السنة فی
فصل الواو من باب السین •

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشی یا شاعر در کلام خود پنج حرف را یعنی
آ و ه ح ی که پیش ازین در کلام نیارد مثاله • شعر • هو ییحیی هو ی احياء حوا • هو ی احياء
حوا و ییحیی • یعنی فرود آمد بمسمى ییحیی محبت قبیلهای مصاة حوا و در گرفت به قبیلهای حوا آه
کردن ییحیی و این صنعت از مخترعات امیر خسرو دهلوی است •

الخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرموا الاغتيل بالقتل لمخالفهم والسرة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين • الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وانيه آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

الخدش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية والعينية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخدش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة • الخصوص بالفتح والضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلبي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق وقد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصصة حملية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكرو العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر العام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا ههنا من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الأول في شموله للمطلق وعدم شموله له وبقيده الأفراد خارج العام ولم تخرج التثنية لأنه أراد بالأفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا ويتناول خصوص العين والجنس والنوع إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام إشارة إلى كمال مغائرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدداً • واعترض عليه أيضاً بأنه إذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب إيراد كلمة أو دون الواو لأن المحدود ليس مجموع القسمين • وجوابه أن هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو • وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص • وبالجمله فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين أحدهما ما يعم الأقسام الثلاثة وثانيهما ما هو أحد أقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح وكشف البزدوي ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل السيم من باب العين •

الخاص هو عند الأصوليين ما عرفت قبيل هذا • وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق أن يختص بأفراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بدیع الميزان الماشي بالتمية إلى الإنسان خاص إضافي للإنسان انتهى إلا أن إطلاق لفظ الخاصة هنا أشهر يقال الضاحك خاصة الإنسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للقائمت بل للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الأول ما يختص بالشئ بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسست بأنها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً والمراد بالطبيعة الحقيقة وفي اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة إشارة إلى أن الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة إذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف ينصف بشئ • والمراد بالحقيقة أهم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الأجناس أيضاً

ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص الشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لاخراج العرض العام و القيد الاخير لاخراج النوع و الفصل القريب و بكل واحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد . و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا . و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاي كلى كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل .

و الثاني ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما . و بقي ههنا شئ هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لا محذور في ذلك . قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * التقسيم * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادی البشرية مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتابة بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له . و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام لكلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نمبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمرو هذا على قياس ما قيل في النطاقات والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير وسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعدا • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره و معنى كل من الذروة الوسطية والمرئية و تعديل الخاصة يجيء في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الزاء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة و يجيء في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لاجمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى لازم كوازم التمثيلات و الاستقرارات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزاي و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

وهو معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاولى على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة مذشاً لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء •

والخصوصية بالفتح افتح وحينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

المخصوصة عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضاً قد سبق في لفظ العملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

المخصوص بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء •

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضمن فيها الفعل قياساً باب الاختصاص ويكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولاً وذلك بان يذكر المتكلم اولاً ضمير المتكلم ويؤتي بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصاً من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولاً بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصاً من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشور المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا و مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد يكون الاختصاص على غير طريقة الغداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من الغداء لان المندى لا يكون معروفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب •

الاختصاصات الشرعية عند الاموليين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •
اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعنا للآخر و الآخر منعوتا به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نهتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي •
و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا فانقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة لاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بموصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعا لاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الارضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعروف بلام العهد الخارجى مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعاً عاماً واما لانه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لافيه واياماً كان فلاحتمال نائش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تحمل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتحمل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى . و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص و قلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية . فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا . فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقايل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيى في فصل الرأ من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معاني . منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فليل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيى في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصر

هلالتها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر • وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب ويرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطلاحي وبالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف والتخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراف وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شيء فان العقل يخص ذات الله تعالى والحس في نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الحس يخص ما لم يكن في ملك بلقيس والعادة في نحو لا يا كل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً وكذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان يودي موادها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفا او غيرها وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا • ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنئان وما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم العملي وانه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تصف

المصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض لآخر كما يوجد في الدليل المستقل • ومنها قصر اللفظ على بعض مسنداته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسنداتها وانما مسنداتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصاته • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل وكذلك النسخ مراح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شئ فان العقل هو المخصص للشئ ببا سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحس نحو اوتيت من كل شئ وكالعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا كالتشبيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي والتلويح والعضدي وحاشية التفاتراني •

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علة صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك • وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكف من باب الدال • **الاخلاص** بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحدة وفي شرح القصيدة الفارسية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالافه وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلاص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص و اخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

ان کے
ماتر

التخلص

الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الايات
ويقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى
المقصود على وجه سهل يختلصه اختلاسا دقيقا المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا
قد وقع الثاني بشدة الالتئام بينهما * وقد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيئا

لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم وليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرون الماضية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعائه لهم ولسائر امته بقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقبة سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اميب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبي الامي واخذني صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخرة وفي سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكته الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر ووصف مآل الكفار والمؤمنين • وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه وفي الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطردت اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تتركه وتعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد وانما عرض عروضا • قيل وبهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخرة وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والامم • ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للطاغين لشر مآب فذكر النار واهلها • قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخره يقرب ايضا منه حسن المطلب • قال الزنجاني والطبيعي وهوان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين • قال الطيبي ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقتني فهو يهديني الى قوله رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان •

فصل الضار المعجمة * الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيء

في فصل الواو من باب العين •

فصل الطاء المهملة * المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان • منها المخروط المستدير

التمام وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح منوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متصائفا الى نقطة بحيث لو ادبر خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقلنا مرتفع صفة كاشفة لقلنا صنوبري * و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة * و عرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول * و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح * ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محورة فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل * و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصل بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا جسماً * و منها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها * و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويوازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه * و منها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مسار بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل * و منها المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره * أعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم مدته على المخروط المستدير

الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

الخط بالفتح و التشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون وبروز است ونيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغييب هويت در تجرد و بى نشاني . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيى ايضا في لفظ المقدار . وعند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلة و جذر ثلثة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين ايضا كثلة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس . و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يشترطه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم . والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط . و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل . و قد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتل محيطات القطاعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب . و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

خط الاستواء • خط السميت • الخط المدير (١٣٣٩) خط المركز المعدل • خط المشرق والمغرب
خط الظل • خط التقويم

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهبنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله • ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولاوية ولما كان افقه منصفاً للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به • والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتآن وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف وشتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيى •

خط السميت هو عندهم الخط الرامل بين نقطتي السميت • و خط سمت القبلة عندهم يجيى في فصل الشتاء من باب السنين •

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجيى في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

خط المركز المعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

خط المشرق والمغرب عندهم هو الخط الرامل بين نقطتي المشرق والمغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الجفيني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط و خط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

خط الظل و يسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الرامل بين رأس المقياس ورأس الظل •

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الرامل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار • وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا و يسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجفميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى •

خط الوسط ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيى تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً و يسمى كيموساً ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع • وقولهم سيال اي من شأنه ان يندسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي والجصي لانهما رطبان سيالان طبعاً وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص في اللون والطبع لا في القوام وكذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية ولا يغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقريضة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان لاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولاً اذ الغذاء يطأى على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • وقولهم اولاً يخرج الرطوبة الثانية والمني عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولاً في الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولاً بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصراً واحسن • وأنواع الاخلات اربعة استقرأ الدم والصفراء والبلغم والسوداء وكل واحد منها ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي والطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعياً عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المغتذي وحده او مع غيره والخلط الرديى هو الذي ليس من شأنه ذلك انتهى • وكيفية تولد الاخلات ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من حرارتها وحرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شببيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه وقوامه وملاسته وهو الذي يسمى كيلوساً بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ في الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اي

الزبد وشيى كالرسوب وقد يكون معها شيى محترق ان افترط الطبخ وشيى فح ان قصر الطبخ والرغوة هي الصفراء الطبيعية والرسوب هي السوداء ويسميا جالينوس خلطا اسود والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشيى الفح منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة فضجاء فهو الدم •

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهمة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة ويجيى ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجيى في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف •

الخلع بالفتح وسكون اللام فى اللغة النزع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا امتدت منه بمل كذا في فتح القدير • وفي جامع الرموز الخلع بالضم فى المرأة وبالفتح في غيرها كما فى الاختيار لكن فى المغرب انه بالضم اسم وانما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما بزعا لباسهما وفى الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح والاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقيد الزائد ولا بد فيه من زيادة قولنا ببذل كما انه لا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فى الاول وكذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببذل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببذل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البيئونة لامطلقا • اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر والا فالفا الخلع والتطليق والمباينة والمباراة والبيع والشراء كما فى النتنف وصورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت وبالفارسية خويشتن را از تو بكابينى كه مراست برتور نفقه عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا • ثم استعمال لفظ الخلع فى الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفى النتنف انه حقيقة في كليهما • وفى الفصولين ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير وجامع الرموز • وعند السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيى في فصل العين من باب السين • وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه بخروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

الانخلاع • المخلع • الخريف • الخزف • الخسوف (٣٣٩) الخف • الخفة • الخفيف • التخفيف

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل

اللام من باب الذال المعجمة • والمخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف کرده باشند •

فصل الفاء • الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء والراء المعجمة هو السعال • والخزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كذا في بحر الجواهر وأنواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف •

الخف بالضم والتشديد لغة موزة وشرعا الذي يستر الكعب وامكن به السفر كما في المحيط

أو المشي به فرسخا وما فوقه كما في الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور لكن في المجموع أنه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان التخفيف

المطلق والإضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثلثة •

الخفيف ضد الثقل وقد سبق • وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

و المنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون • وعند أهل العروض هو اسم بحروزه فاعلاتن مستعلن

فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • ودر جامع الصنائع گوید بحر خفيف دو وزن نبشته شده يکي تام

دوم مجزؤ اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب کني مثلي را تو وزن کن •

فاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن • دوم دو جزء بر اصل و يکي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه

کش بسخن • فعلاتن مفاعلاتن فعلاتن انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد ومنه ان المخففة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح البارئ وقد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب التاء المثلثة • وتخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين • والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ويجيء في لفظ

التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الخلف بالفتح وسكون الهمزة عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فإنه ليس قياس الخلف إذ لم يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا . وأما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الأصل بنفسه إن كان بسيطا وبجزئية أو باحدهما إن كان مركبا لينتج محالا وهو يعبر عنه الموجبات والسوالب لا أنه يعبر عنه كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصيتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أن عكس قولنا كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان فقلنا إذا صدق كل إنسان حيوان صدق بعض الحيوان إنسان ولا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بإنسان ونضمه مع الأصل وهو قولنا كل إنسان حيوان فنقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بإنسان ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان وهو محال لأنه سلب الشيء عن نفسه * أعلم أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك وقد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفترق بيان الشرطية إلى دليل فتكثر القياسات * وقد يقال إن الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حملية صادقة في نفس الامر مثلا إذا كان المطلوب لاشيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي ونقول لكن ليس بعض ج آ إذ هو محال بدليله صدق هذا حق * وقيل في تكملة الحاشية الجالية ويمكن ارجاعه إلى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل أما الملازمة فلكونها بديهية وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسحب بعده من الاستثنائي ووافق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض * وانت تعلم أن الحكم بشيء من الرجوعات المذكورة لا يصح على إطلاقه لجواز أن يكون بطلان النقيض بديهيا أيضا في بعض المطالبات فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي إلا أن يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتنامل انتهى * فائدة * إنما سمي الخلف خلفا لأن المتمسك به يثبت مطلوبة بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبة من خلفه أي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبة ابتداء أي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبة من قدامه على وجه الاستقامة *

وقيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق وما ذكره التفتازاني في حاشية العضدي • والخلف بالضم خلاف المفروض • والخلف بفتحين بمعنى پس آينده و يجيى الفرق بينه وبين السلف في فصل الفاء من باب السين • الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك كذا في شرح المواقف الخلافة بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف • وبعض الصوفية قال الخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة والرياسة الظاهرية وخلافة كبرى وهي الامامة والرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرآة الاسرار فالخليفة هو الامام • وفي جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام •

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد ويؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المتخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المتخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى • وعند اطباء هو الاسهال الكائن بالادوار واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض • وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متمثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتمثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن • واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لاختلاف الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتمثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثليين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد في الاقسام الثلاثة • وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان والا فمختلفان

والمختلفان اما متضادان او غيرهما ولا يضر في التخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالكل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها والعرضية والجوهرية وهل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثليين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم ويجوز في لفظ التماثل • أعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل والاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنيية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيى منهما • ثم أعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متمثلين فانهما لا يجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الافتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتمثلين وغيرها والحق عدم وجوب ذلك ولادخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما وتخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنيية فهما نوعان متباينان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثليين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين • فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجتماعهما لذاتييهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنيية منها حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنيية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الصدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم • وعند الحكماء كون الاثنيين بحيث لا يشتركان في تمام المهيبة وفي شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما انتهى • والفرق بين هذا وبين ما ذهب اليه اهل الحق واضح واما الفرق بينه وبين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهيبة وعدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان ويؤيده ما في الطوالع و شرحه من ان كل شئيين متغايران • وقال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول وهو ان كل شئيين متغايرين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهيبة التي هي الانسان واهما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقاً والا فهو الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى • وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتعة الاجتماع فيه داخلاً في التساوي لخروجه عن مقسمة وان لم يعتبر ذلك يكون السواد والبياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور •

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضاً •

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضاً

وباختلاف البعد الاقرب ايضاً وباختلاف المطلق ايضاً كما في الزيجات •

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث ويجيء الكل في فصل اللام من باب العين •

اختلاف الممر عندهم قوس من فلک البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويجيء في

لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال •

اختلاف المنظر عندهم هو التفاروت بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة

الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخططين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى

الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخططين عند مركز

الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس

و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا

هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع • وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا

دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس

الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف

المنظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخططين المذكورين و منطقة

البروج فمجموعهما او تفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت

التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح الفخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان

متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري •

وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهراً فيجمع بينهما او يرجع

احدهما والمختلف قسمان الأول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير إليه ويجب العمل بهما والثاني ما لا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الأول ما علم ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ والثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى • والظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام وانه اعم من الأول وجودا والمختلف على صيغة اسم المفعول • وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي أو عجمي مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان •

الخوف بالفتح وسكون الواو ترسيدهن و عند اهل السلوك هو الخفاء من المعاصي والمناهي والتام منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى و اوحى الى داود خفني كما يخاف السبع الفأر وقال من خاف الله خافه كلشيى و من خاف غير الله خوفه الله من كلشيى كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

الخيفاء بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء و عند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة باجمعها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته للسيد السند ومثاله في الفارسي هذا البيت • شعر • دادة بخشش همه بي عالم • كرده پيشش دعا بني آدم • وهي ليس من علم البديع وان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

فصل القاف * الخرق بالكسر وسكون الراء المهملة پارۀ جامه وجامه كه ازپارها دوخته باشند كما في المنتخب • ونزد صرفيه جامۀ ايست كه صرفيان مي پوشند وآن دو قسم است يكى آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بهوشانند و اين را خرقۀ ارادت و تصوف گویند دوم آنكه در اول قدم سالك را بهوشانند تا از برکت آن از معاصي باز ماند و اين را خرقۀ تبرك و خرقۀ تشبه گویند • مرید در خرقۀ تشبه مرید رسمي است و در خرقۀ تصوف مرید حقيقي است كذا في مجمع السلوك •

الخارق في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ظهر عن المسلم او الكافر والأول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه وهو الارهاص اولا وهو الكرامة والثاني اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج اولا وهو الاهانة • ومنهم من ربح القسمة و ادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء و ادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعل ما سواه وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق و عاقبة ذلك حسرة و ندامة فقد آل الامر

الى الاهانة • و السحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله من مثله وهذا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الا ترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق وكذلك الطلسم والشعبدية وهذا هو الحق • وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما • وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا • ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء • وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز • وقال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في الشرائع المحمدية وجوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال واما جاز ذلك لان شكله وخلته تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التبليس والثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لا يجوز • اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه وانكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا وهذا هو المسمى بالاستدراج • ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجبها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ومعنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيّه وضلاله وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله وذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرار الانفعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

فحينئذ يصل الى المطلوب ويزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة الصعي ولا يزال تنقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك و يظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستعقر غيره و ينكر عايه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيى من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس به بل يصير خوفه من الله اشد و حذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا و هذا هو الفرق بين الكرامة و الاستدراج • أعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر و مكروا و مكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين و رابعها الخدع يخادعون الله و هو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما و سادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى •

الخفقاء بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية هنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض و كما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفنة على الاعضاء و ترتد لدفعها كذلك حركة الخفقاء تعرض لومول مؤذ الى القلب فيرتد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر •

الخلقة بالكسر و سكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح • و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون و هي من الكيفيات المختصة بالكميات و قيل الشكل المنظم الى اللون و قيل كيفية حاملة من اجتماعهما كذا في شرح المقامد •

الخلق بالفتح و سكون اللام آفريدن و آفرينش و آفريده شدگان • و در اصطلاح ساكن عالميست كه موجود بماده و مدت باشد مثل افلاك و عناصر و مواليد ثلاثة يعنى جمادات و نباتات و حيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند • و خلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات •

الخلق بضمين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة و الطبيعة و الدين و المروءة و الجمع الاخلاق • و في عرف العلماء ملئة تصدر بها عن النفس الانعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحكيم لا يكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للانعال النفسية بمصر

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكرم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبتة الى الفعل و الترك على سواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فما قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الانفعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان و غيرها ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس مطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفسد و تأديتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن و يلايمه من المآكل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثانیها ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بماهي مبدأ اقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عريضة • ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط • و ثلاثة أخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجبرزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغباوة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و بين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطق • و من اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفریطها ففى الشجاعة تصير السبعية مفقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها الاثنى بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سباعا وبهيمة لاصطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل برمول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم و البهيمة الى العلف و الاهلك الكل و اما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية مختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم ولا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشدائد والمحن كذا في مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى خلق عظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والامح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه والخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا في نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

الخنق بالضم وتخفيف النون عند اطباء وهو ورم في عضلات الخنجرة والنفخ وهو موضع بين اللهاث وشوارب الخنجر و اردوة الكلبى وهو الذي يخرج صاحبه دائما الى فتح فمه وراح لسانه كذا في بحر الجواهر وفي الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب او تعسره • و اختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك

غشي متواتر وهذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمطى والمنى كذا في بحر الجواهر •

فصل اللام • الخجل بالفتح و سكون الموحدة فى اللغة قطع اليد و الرجل كما فى المنتخب

وَعِنْدَ اهل العروض هو الجمع بين الخجل و الطي كما فى بعض رسائل العروض العربي و هكذا فى جامع الصنائع قال خجل جمع ميان خجل و طي است پس مستفعلى فعلتن گردد بجهار متحرك و يك ساكن در آخر • و در منتخب ميگويد خجل رفتن سين وفا است از كلمه مستفعلى در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء و سكون الذال المعجمتين كما فى المنتخب و بكسر الخاء كما فى الصراح

بمعنى گذاشتن و عِنْدَ الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية فى العبد • و عِنْدَ المعتزلة هو منع اللطف كذا فى تهذيب الكلام و يجيى فى لفظ اللطف فى فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الجيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي

فمتفاعلى يصير بالاضمار مستفعلى و بالطي مفتعلنى هكذا فى بعض رسائل العروض العربي و جامع الصنائع و عنوان الشرف و الخزل فى اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

الاختزال فى اللغة القطع و عِنْدَ اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق

فى فصل الفاء من باب الخاء •

الخلة بالضم و التشديد فى اللغة المحبة و عند السالكين اخص منها و هي تخلل مودة فى القلب

لا تدع فيه خلاه الاملاته لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقة نظره لغيره و من ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً و بالجملة فهمي تخلية القلب عما سوى المحبوب و اختلفوا فى ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سَلْ تُعْطَ فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلاً و كلمت موسى تكليماً فقال لم اعطك خيراً من هذا الى قوله و اتخذتك حبيباً و لان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى فى نبينا فكان قاب قوسين او ادنى و فى ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض • و قال قوم الخلة ارفع و رجحه جماعة متأخرون كالبدر الزركشي و غيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهمي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه و آله وسلم بان الله اتخذه خليلاً و نفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحب التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين و خلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد احبيب غلط و جهل و رد ما احتج به الاولون مما مر به انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا لانزاع فيه انما النزاع فى الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلة الموجودة في كل من الخليلين فخلّة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي • وفي الصكائف الخلة من مراتب المحبة وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب واین را پنجم درجه است اول معانده محب در هر مجلس که نشیند از اغیار چشم زند و از دیو و مردم تمام اندیشمند شود دوم صدق سوم اشتهار و تشهیر درین مقام آن است که از آینیت بیرون آید و متی و کیف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقی نداند چهارم شکوی است کما قال یعقوب علیه السلام انما اشکوبثي و حزني الى الله پنجم حزن و کان علیه السلام دائم الحزن • ودر لطائف اللغات میگوید که خلّت در اصطلاح صوفیه عبارت است از تحقیق عبد بحیثیتی که حق درو تجلی کند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير وافي ببيانها كقول الشاعر • شعور • والعيش خير في ظلا • ل الذوك ممن عاش كذا • الذوك الحمق والكذابي المكدر والمتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال الذوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير وافي بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الاجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقي ويقابله التكاثر الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وها حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثر والذبول والهزال والانتقاص الصناعي ورفع الورم لان الكل انتقاص وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش و ايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل • وفيه بحث و هو ان كل واحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن و على الثاني يختل حد التخلخل ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثر هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه و اذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثر ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل • ومنها الانتفاش بالفاء وهو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثر بمعنى الاندماج وهو ان تقتارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وها بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

بموجب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض • وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثف على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز • ومنها رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة •

الخال برادر مادر و نشان سیاه که بر رویا بر عضو باشد مقدار دانۀ کنجد و در اصطلاح سالکان اشارت بنقطه و حدثت من حيث الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطه سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله • و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال گویند و اگر خوب رؤی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال گویند و سبب زینت شمرند • و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطه روح انسانی است کذا فی کشف اللغات • و قیل خال نزد صوفیه وجود محمدی را گویند یعنی هستی عالم کذا فی بعض الرسائل •

الخیال بالفتح و تخفیف المثناة التحتانیة فی اللغة بمعنی پندار و شخص و صورتی که در خوابی دیده شود یا در بیداری تخیل کرده شود کما فی المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة فی الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور • و قال فی شرح الاشارات كان الروح المصبوب فی البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما فی مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما فی مؤخره اخص بالخیال و استدلوا على وجود الخيال باننا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره • قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين و آين محل ذاك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فتثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه و سلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

الغفلة منسجبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في الكتيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها خيال و لاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال في اي عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخیال معاشهم او معادهم و كلا الامرین غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون و الحاضر مع الله هو المنتبه و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ما هم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف قوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هؤلاء مع ما تنعموا به و هؤلاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف قوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف و من في الكتيب فقط فانهم مع الله و على قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصل له و من حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكتيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگویند و نیز خیال عالم مثال را گویند و آن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام حضرت جنید فرموده اند اني وجدت سبعين ولياً يعبدون الله بوهم و خيال • و عبادت بوهم و خيال آنرا گویند که بغیر تمکین و استقامت مشاهده و معاینه حق حقیقه الیقین باشد که خواص را بود و نه آن وهم و خيال که مستولی بر عوام است نعوذ بالله منها • و خيال نزد شعراء آنست که ایراد الفاظ مشترک مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد و شرط آنست که مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود یعنی در یک جانب صورت معنی معاینه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و همان معنی مراد باشد و این خیال بر دو نوع است یکی خیال لطیف دوم خیال دلاویز خیال لطیف آنست که مجاز اصطلاحی آرد مثاله • شعر • چون سبزه بر آن لعل لب یاردمید • جانم بلب از هوای آن سبزه رسید • تا ریش کشیده است شدم زو کشته • گوئی که برای کشتنم ریش کشید • درین رباعی ریش کشیدن دو معنی دارد حقیقی که معلوم است و مجازی که اصطلاحی است تاکید فعل یعنی ظاهر است و معلوم است و مراد همین است و بر معنی حقیقی خیال می رود • و خیال دلاویز آنست که لطیفه آمیز باشد و یا ضرب مثلی بود مثاله • شعر • آن شیر فروش روی زیبا دارد • و ز چرب زبانی همه شکر بارد • هر جا که یکی کودک خوش می بیند • در حال بر شیر فرو می آرد • لفظ شیر فرو می آرد دو معنی دارد یکی اصطلاحی

و آن مثل است و دوم مفهوم کلمات که معنی حقیقی است و خیال بر آن می‌رود و آن لطیف مشهور است مثال دیگر • شعر • فقاعی من که هست افزون بجمال • خوبی و لطافت است او را بکمال • افسوس همین که هر که دانگیش دهد • فقاع بنام او کشاید در حال • درین رباعی ضرب المثل است و یکی معنی حقیقی و آن کشادن فقاع و بر آن گمان رود و دیگری معنی مجاری مصطلح که مراد است تفاخر است کذا فی جامع الصنائع و فرق در خیال و ایهام و تخییل عن قریب مذکور می‌شود •

الخیالات عدد الاطباء هي الوان تحس امام البصر كانها مبنوثة فی الجوهر کذا فی بحر الجواهر و فی الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى فی الجوهر المآل واحد •

الخیالی تطلق على الصورة المرتسمة فی الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس و قد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخیلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقوفا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخیلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل فی باب التشبيه كما فی قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك على هیئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول فی باب التشبيه •

التخیل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السین من باب الحاء • و يعرف ایضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصورة و یجیی فی لفظ الفكر • و تخیل نزد شعراء آنست که شاعر چیزی را در ذهن تخیل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و این را تصور نیز گویند مثاله • شعر • چو در پیش ستون شه بار داده • ستون پیشش بیک پا ایستاده • کذا فی جامع الصنائع •

المتخیلة عند الحكماء هي المتصورة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و یجیی فی فصل الفاء من باب الصاد المهمة فی لفظ المتصورة •

التخییل و هو مصدر من باب التفعیل و يطلق على تصور وقوع النسبة و لا وقوعها من غیر تردد و لا تجویز هكذا ذكر ابو الفتح و المولوي عبد الحكيم فی مبحث التصور و التصديق و على ایهام كما یجیی فی فصل المیم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما یجیی • و در جامع الصنائع گوید تخییل آنست که لفظ مشترک مشتمل معانی آورده شود چنانچه سیاق ترکیب بریک معنی تام حاکی بود و مراعات نظیر کرده آید و بسبب طوق نظیر گمان بر معنی دوم رود و آن معنی تام نباشد و این صنعت

نزد يك ايها و خيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه ميجاز مصطلح و لطيفه آميز و يا ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايها هم هردو معني تام است ليكن يك قريب دوم بعيد و بعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت در غايت دلاويز است مثاله • شعر • كوكب ار نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حراره ازو • لفظ حرارت دو معني دارد يكي گرمي دوم دف زدن معروف كه در شادياها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان بر حراره ميروند و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلاويز است مثال ديكر • شعر • صد كره طول صفش از مردم • ليك در عرض بيشتر ز انجم • لفظ عرض دو معني دارد يكي مناسب طول دوم لشكر و اين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيّل بها فتتأثر النفس قبضاً او بسطاً فتتغير او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخيل كثيرة بعضها يتعاق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية •

الاخالة عند الاصوليين هي المناسبة و تسمى تخريب المناط ايضاً و يجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

فصل الميم • الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في

لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در امطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را و رسیده بود بنهايت

كمال كذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل

في الكتابة بحروف اخرى و هي آ د ز ر و لا هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيى في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهينة و خدمة مؤدية و الخدمة

المهينة غايتها تهيئة المادة و اعدادها لقبول فعل المخدم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب

و المعدة للكد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب

و الاوردة للدماغ و مجرى المنى للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ القوة و الاعضاء ايضاً •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

الاستخدام بالخاء و الذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعه و منه سيف مخدوم و يروى بالخاء المهملة و الذال المعجمة ايضا من خدمت اي قطعت و يروى بالمعجمة و المهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع و كذلك التورية و البعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدهما ان يوتى بلفظ له معنيان فاكثر مراداه احد معانيه ثم يوتى بضميره مراداه المعنى الآخر و هذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخري ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر و هذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابي الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول و يحو يخدم الثاني * قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي * قال صاحب الاتقان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مراداه ولده فقال ثم جعلناه نطفة الآية و منها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ثم قال قد سألتها قوم من قبلكم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألتها عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها و منها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة و العذاب و بعنة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس و اعيد الضمير عليه في تستعجلوه مراداه قيام الساعة و العذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول * و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله * شعر * اذا نزل السماء بارض قوم * رعيته و ان كانوا غضا * اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه من رعيته الذبت و الثاني كقوله * شعر * فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم * شبة بين جوانح و ضلوع * اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر هو المنصوب في شبة النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى *

الخرم بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من التود المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو النظم و ان كان في مفاعيلن سالما فهو العصب و الخرم يعم الكل انتهى * و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول التود المجموع * و در عروض سيفي مى آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمه غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا اخرم گویند * و در منتخب ميگویند خرم رفتن فاي

فعولن وميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيى في فصل العين من باب السين •
الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلاثة احرف او اربعة فقط على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع وذلك اما بحرف كالم او في قوله • شعر • واذا انت جازيت امرء السوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • واما بحرفين كقدي في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك مالست مدركه • واما بثلاثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد • رميناه بسهمين فلم يخطى فواده • واما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشد حيازيمك للموت ان الموت ملائكا • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك • والخزم غير الاول قديم كقوله • شعر • الفخر اوله جهل و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال والكلم • فخزم بحقدن في الوسط • واما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع وكذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كند و آن زيادت اگر از وزن افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه در حشوبيت افتد و خارج از وزن باشد وزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز مي دارد و خليل درست نمي دارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاك معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم • وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم واسلم وهو في الطريق وقد عد لهم مسلم عشرين نفرا كابي عمر الشيباني وعمر بن ميمون وغيرهما • قال النووي وهم اكثر المخضرمين ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم لا يدري من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة وبين التابعين لعدم الروية لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا اذان الابل اي قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون اذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر لعدم الروية • قال ابن خلكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء • قال العراقي وهو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة وشرحه في تعريف التابعي وفي شرح الالفية للعراقي • وذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتكرون الرأ • قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح • وقال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام وستون في الجاهلية يدعى مخضرمًا كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى • وقيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام ولم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس •

الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزأه في الرقة والغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير متين وقد يطلق على شيء فح غير طبيخي فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر •

فصل النون * الخبن بالفتح و يكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء وذلك الجزء يسمى مخبونًا فحذف السين من مستفعِلن مثلاً يسمى خبنًا و الباقي بعده و هو متفعِلن يسمى مخبونًا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلن فيقال مفاعلن مخبون مستفعِلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف • وفي بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب والقيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقًا و كتب مفصولًا •

الختن بفتح الخاء و المثناة فوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنات و الاخت و العمة و نحوهن وكذا محارم الأزواج لان الكل يسمى ختنًا قيل هذا في عرفهم وفي عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا في الهداية والكافي • وفي القاموس انه الصهر • وفي المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالخ و الاب • وعند العامة زوج البنات كذا في جامع الرموز •

الخشونة بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين و الحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم و الخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيًا و بعضها غائرًا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف • وهما عند الحكماء كيفيتان ملمستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء و الا استواء المذكورين • وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات •

المخشن بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع في الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية •

فصل الواو * الخلاء بالفتح والمد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

فى الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و يفتيق عليه بعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان و البعد الموهوم و الفراغ الموهوم و حامله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل و هذا شامل للخلاء الذي لا يتناهي و هو الخلاء خارج العالم و للخلاء الذي بين الاجسام و هو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان و ليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا فى الجهات الثلاث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثره و قيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز فى الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة و حامله المكان الخالي عن الشاغل و عند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود فى الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فاجسم تعليمي و الا اي و ان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأ او غير مشغول به فانه في نفسه خلأ و يسمى بعدا مفطورا و فراغا مفطورا و مكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه و هكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد و يجيب في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين و قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة و ان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبيين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو راي المتكلمين او بعدا موجودا فى الخارج كما هو راي بعض الحكماء و هم المشائير انتهى و اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون و منعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح و اما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلأ بمعنى البعد المجرد الموجود فقط و منهم من جوزه فهولاء المجوزون و افقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل و خالفوه في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلأ بمعنى البعد الموجود و بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و هذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم و اما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو فى التسمية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبت الوهم و يقدره من نفسه و لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا و لا خلأ و عند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم * تنبيه * من القائلين بالخلأ اي البعد المجرد الموجود من جوزه ان لا يملأ جسم و منهم من لم يجوزه و الفرق بين هذا المذهب و مذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس • فائدة • قال ابن ذكرى في الخلوة قوة جاذبة للجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات • وقال بعضهم فيه قوة دافعة للجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلوة في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى فوق • والجمهور على انه ليس في الخلوة قوة جاذبة ولا دافعة • هو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

خالي السير نوعيت است از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار والعزلة من النفس وما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم • وقال حكيم الخلوة الانس بالذكر والاشتغال بالفكر • وقال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

فصل الياء • الاخفاء لغة السترو في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الظهار والادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الظهار والادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام • اعلم انه يجب الظهار في النون الساكنة والتنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من وآل و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقى الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق •

الخفي لغة المستتر وعند الاصوريين من الحنفية لفظ استتر المراد منه لانفس الصيغة بل لعارض و القيد الاخير احتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار والنباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول • والروح الخفي و يسمى بالاخفى ايضا يجيى في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الواو •

* باب الدال *

فصل الالف • الداء في اللغة بمعنى درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لاداء بالظبي • ويطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيء او لا يظهر منه شيء و اداء من البخل اي اشد كذا في بحر الجواهر •

داء الاسد • داء الثعلب • داء الحية (٤٦ *) داء الفيل • داء الكلب • العلم الادنى
الدابة • دابة الارض • التدبير

داء الاسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

داء الثعلب بالثاء المثناة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعرة ويتساقط جميعه •

داء الحية بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر وينسلخ جلده كالحية والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثهما يكون في الرأس واللحية والحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة وغيرها •

داء الفيل هو عندهم زيادة في القدم والساق لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحبه هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقسرائي والفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا في العروق •

داء الكلب هو الجنون المبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

العلم الادنى هو العلم الطبيعي وقد سبق في المقدمة •

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح والتشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم •
دابة الارض از علامات قيامت است و آن حيوانی است كه كوه صفا را شكافته در مكه بيرون آيد و در آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گویند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان وعصای موسی باشد و موسی را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش می شود كه اين كافر است كذا في المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفاسير •

فصل الجيم * التدبير بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديداج بمعنى جعل الشيء ذا ديداج اي ذا حسن وزينة كما في حواشي المطول وهو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود

قال ابي ابي الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية من المشتبه والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا وهي اوضح الطرق وا بينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض والطرف الأدنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع اللون في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلاثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبير كذا في الاتقان • وهذا مثال تدبير الكناية واما مثال تدبير التورية على ما في المطول فقول الحريري فمد اغبر العيش الاخضر و ازور المحبوب الاصفر اسود يومى الابيض و ابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبير صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمراد بالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد •

المديح عند الحديثين هو رواية القرينين والمتقاربين في السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة وعائشة رضي الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري وعمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة وشرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المديح وهو اخص من رواية الاقران فكل مديح اقران وليس كل اقران مديح • واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مديحا فيه بحث اي تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكبر عن الاصغر والتدبير مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيى فيه هذا • والمديح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى • والباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المديح مصدر ميمي كما قيل في المختلف على ما مر •

الدرجة بفتح الدال والراء المهملتين في اللغة بايه ومرتبة الدرجات والدرج جمع ومنه درجة الدواء وهي مرتبة في التأثير وتجيى في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب • وعند اهل الجفر وارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التكمير كما في بعض الرسائل • وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

الدرجة • درجة الكوكب • درجة طلوع الكوكب (١٥٤٢) درجة غروب الكوكب • درجة مرور الكوكب

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر هي مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزا انتهى • وعلى الاطلاق المجازي يحصل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحد منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثواني والرابع والخامس ومانوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه • فقولهم محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض و حجرة الاسطراب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها و ثوانيتها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا •

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب • درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع و هكذا الحال في غروب الكوكب •

درجة مرور الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها • قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والتقييد بنصف النهار ليس بشرط بل أية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار • ثم قال المراد بالكوكب مركزة وبالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز • ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة مروره بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان وآخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيما بين اول الجدي وآخر الجوزاء فاحكم على الخلف والقوس من تلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممره تصمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممره لا تصمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلاب بين درجته هي درجة طلوعه واذ ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ودرج السماء عند هم يجيب في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء •

الاستدراج هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الاهواء والفساق وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اكر موافق دعوى و ارادة او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرو رفت تا آنكه خشك شد و آنچه از غير نبي صادر شود پس اگر مقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي • وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسامع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريف او لا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى ومالي لا اعبد الذي فطرني اي ما لكم ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريف لهم بانهم على الباطل ولم يصرح بذلك لكلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند •

المدرج اسم مفعول من الادراج وهو عند المحققين الحديث الذي يقع فيه او في اسناده تغير بسبب اندراج شيء وهو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع في المتن كلام ليس منه اي يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد وهو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده وهو اقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلف فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف والثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يصح الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما والثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتضرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك • اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة وشرحه • والمدرج من القراءة هو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ او اخت من ام كذا في الاتقان •

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گوید داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گویند و آن چنان بود که پیش از حروف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافیه مثلا بر الف و نون باشد در چند بیت حرف میم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان و غمان پس در چند بیت حرف و او را لازم گیرند چون توان و جوان و روان پس در درجه سیوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و علی هذا القیاس •

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخليل •

الادمج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادمج من ادمج الشيء في الثوب اذا لقه فيه • وفي جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادمج بتشديد الدال الدخول في الشيء والاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقار بهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو امطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستنباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستنباع بالمدح كقول ابي الطيب • شعره اقلب فيه اجفاني كاني • اعد بها على الدهر الذنوبا • فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الاخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة • شعره • ولا بد لي من جهلة في وصاله • فمن لم يخل اودع الحلم عنده • فقد ادمج ثلاثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثاني شكاية الرمان بانه لم يجد فيهم صديقا • لذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لم يخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق احسن

ثم يسترده بعد ذلك كما ينبغي عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بأنه لا يميل الى الجهل بالطبع واما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه وادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول وشرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

فصل الرء المهمة • التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكير في عاقبة الامور وعند الاطباء

التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يحتعمل نوعا ومقدارا ووقتا في الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقرط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها وقد يطلق على الحفنة ماخوذا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويع حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل • وقيل عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر • والمدبر بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى مدة غلب موتها قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • وفي فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد •

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية وقد سبق في المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير المنزل

والحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوتد وكونه في الوتد يسمى اقبالا وكونه

في مائل الوتد يسمى توسط كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنتهك الذي لا يبالي بما صنع كذا في النخيرة •

السدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهمة

من باب الحاء المهمة •

الدبور بالفتح بادي كه از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات •

و در اصطلاح صوفيه مولت دماغيه بهواي نفس و استيلاي آن بحيثيتي كه صادر شود از شخص چيزيكه

مخالف شرح است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دنيروجه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لكلا يلتبس

بالمصادر التي تحيى على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل انه معرب دين آراي جادت به الشريعة وهي

في الأصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمنقار من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز • وفي شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج و تقسم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلاثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر •

الدار عند الفقهاء اسم للمعزة التي تشتمل على بيوت ومحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويجوز في لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول والسكنى كما قيل • شعر • الدار دار وان زالت حوائطها • والبيت ليس ببيت وهو مجذور هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف • اعلم ان الدار اسم للمعزة عند العرب والعجم وهي تشتمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان والبناء وصف فيها والمراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض والسواد بل يتناولها ويتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكمالا ويورث انتقاصه عنه قبحا ونقصانا كما يقال الذرع وصف في الثوب والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق حتى الاسطبل وبيت البواب وبيوت الدواب • والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف • والمنزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ وبيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء • ودار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد • ودار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي • وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين و دار الحرب ما خانوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما ميرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرية وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها وثالثها زوال الامان الاول اى لم يبق مسلم ولا ذمي آمننا الابامان الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول • وقال شيخ الاسلام والامام الاسبيجاني ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي وفتاوى عالمكيروفتاوى قاضيخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملأعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز •

الدور بالفتح لغة الحركة وعود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقه و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليلته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي • و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى • اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى ان القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه • و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و در زيج الخ بيكي مي آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب آفتاب را هزار و چهارصد و شصت و يكسال و زهرة را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهارصد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دويست و شصت و پنج سال و مشتري را چهارصد و بيست و نه سال و مريخ را دويست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد دور قمری اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بشاركت شش ستاره ديگر و آدم عليه السلام در دور قمری بود انتهى • اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى و كذا الحال في دور الحيات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان • و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گویند دور هر ستاره هزار سال است و درو آخرين قمری است كه درو بعض خاتم النبیین شد • و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشئيين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمر و خفيا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج و وقع الشئ في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر فحش اذ في المصرح يلزم تقدم للشئ على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتبها فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

دائما وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومات على العلم بالآخر و الاضا في المعى هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايقين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف اشياء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اي احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء • فائدة • قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على ب و ب على آ كان آ مثلا موقوفنا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس آ غير آ فهناك شيان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ وحينئذ يتوقف نفس آ على ب و ب على آ فيتوقف نفس نفس آ على نفسها يعني على نفس نفس آ فتتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى ترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور • وفيه بحث و هو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لتوقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع و توقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتحققت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور وبين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لا لا يجمع صدق قولنا نفس آ ليست آ هكذا في حواشي شرح المطالع •
والدور في الحميات عند الأطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها
اي مجموع النوبة وزمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها •
والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها
اثنتا عشرة ساعة ودور السوداوية ثمانية واربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر •
الدوران بفتحين عند الأصوليين من مسالك العلّة اي من طرق اثبات كون العلة علة وهو
ترتيب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد •
وقيل ترتيبه عليه وجودا وعدمه بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف وعدمه عند عدمه ويسمى
الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكراً وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته
خلاً بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شيء
من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود
عند الوجود هو الطرد والعدم عند العدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى • وقد يطلق
الطرد مرادفاً للدوران على كلا الرأيين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملازمة هي
المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة وتأثير او وجوده عند
وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين انتهى • فائدة • قد اختلف في افادة الدوران العلّة
اي دلالة عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظناً ومعنى كونه مجرداً ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير
او اخالة او ملازمة او شبهه او سير • وقيل يفيد قطعاً • وقيل لا يفيد قطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب
من العضدي والتلويح •

الدوار بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه
يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع
يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائي •

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيما بين مركز الكوكب ودائرة الافق بهذا
عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال واز مدار يومي كوكب آنچه ميان
مركز كوكب وافق واقع شود آنرا دائر گویند انتهى وهو على قسمين الدائر بالنهار والدائر بالليل وكل من
القسمين على صنفين الدائر الماضي والدائر الباقي ويسمى بالدائر المستقبل ايضاً وهذا اي اعتبار الدائر
مطلقاً بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور ان المشهور اعتباره
بالنسبة الى الشمس فقط* هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

فارسية وحاشية الجفميني * فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلک البروج و بين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس و بها تعرف الساعات الماضية من النهار و الدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس و بها تعرف الساعات الماضية من الليل و نظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه وبين ذلك الجزء نصف الدور و لهذا النظير ايضا مدار و بقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير و بالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير و افق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص و شروحه * قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب تحت الارض و لعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى * وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار و الليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار و الليل و اما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب فوق الارض و اما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المشرق تحت الارض و بالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل و ان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار و الدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي و الباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب و الدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي و ان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار و اما في الدائر بالليل فبالعكس * قال عبد العلي البرجندي مبني جميع ما ذكر على المساهلة و اما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار و ما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل و هذا هو الدائر الماضي و قد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس و الدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس و يقال له الدائر الباقي و التفاوت بين هذا و بين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان * ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

و بين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرة ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرة مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر • اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

الدائرة عند المهندسين و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستوي توهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول و المراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا • و قيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و ادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لاتنصفها و الدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار و دائرة البروج و تسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه و هي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحاد و دائرة نصف النهار الحاد •

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها و لا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها و بالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجرها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا • و قيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس و تسميتها بالمدار الشمسية لا يد لان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم و لما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس و سميت بالدائرة الشمسية • و التحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها

و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها . و قد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد . وبالجماة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم و على الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الجغميني .

دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها وبمنزلة الحمل والميزان لمرورها باولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها . اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطتي الاعتدال احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي وبالاعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار والليل حينئذ وحصول الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق كونها في جهة الشرق وبمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا وتانيتهما وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي والاعتدال الخريفي ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس مامره . ومنتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ وفي جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي وبالانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامره وتسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب ونقطتي الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين و قد تسميان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة و حينئذ يسمى تقاطعها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالاتطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرتيهما ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة • دائرة نصف النهار (٣٧٣) دائرة الارتفاع والانحطاط • دائرة اول السموت
دائرة السموت • دائرة الميل

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الاربعة تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم
قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • وتوهموا ست دوائر عظام
تقاطع على قطبي البروج و يمر كل واحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين
كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر و سموا كل قسم من الاثني عشر برجا •
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار و بقطبي البروج و قطبا هذه
الدائرة الاعتدالان •

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم و بقطبي الافق اعني ست الرأس و القدم
فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت به لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حصا
و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا • و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة
الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار
الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث •

دائرة الارتفاع والانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و تسمى بالدائرة السموية ايضا •
دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب
اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف
الشامي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

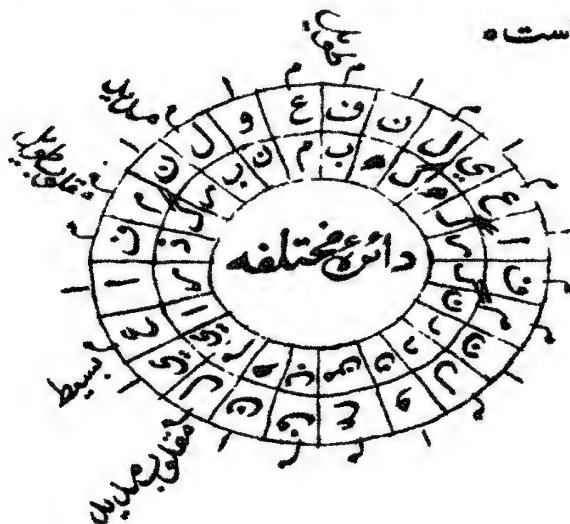
دائرة السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء
الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق
و تطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السموية و هي دائرة الارتفاع •

دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء مامن منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •
دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء مامن المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا
بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • أعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص
هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع و هي دائرة الميل و العرض و منها
ما لا يتغير في كل بقعة و هي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع
و وسط سماء الرؤية و بعضها مفعلا مذكور في موضعه •

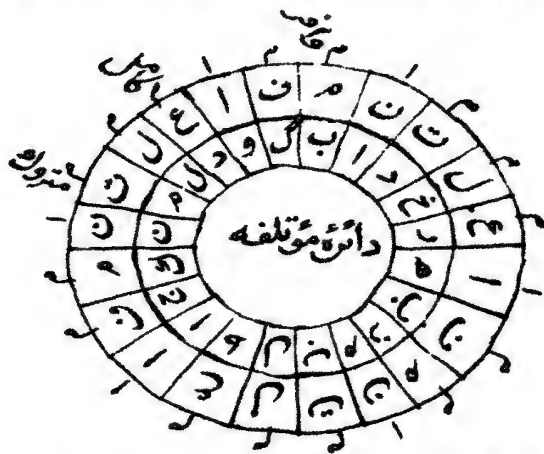
دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •

دوائر العروض بدانكه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر اختلاط
یکن با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جداگانه

مناسب مقرر نموده اند اول دائره مختلفه و وجه تسميه آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خمسای و بعضی سباعی است و این دائره بر بحر طویل و مدید و بسیط مشتمل است باین طریق که فعولن مفاعیلن را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائره نویسند و حروف میم که علامت متحرک است و الف که نشان ساکن است بالای آنها بمقابل هر یک حروف موزون به نویسند پس اگر از فعولن آغاز کنند باین طور که فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن پس بحر طویل بر میخیزد و اگر از لن شروع کنند باین طریق که لن مفاعی لن فعو لن مفاعی لن فعو بروزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن پس بحر مدید پیدا می شود و اگر از عیلن ابتدا کنند باین طرز که عیلن فعو لن مفاعیلن فعو لن مفاعیلن فعولن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن پس بحر بسیط حاصل می شود • و بعضی میگویند که از دائره مختلفه پنج بحر بر می خیزد زیرا که اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل بر میخیزد چنانچه گذشت و اگر از جزء دوم اعنی لن شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد و اگر از جزء سیم اعنی مفا ابتدا کنند برین وزن که مفاعیلن فعولن مفاعیلن فعولن و این بحر مقلوب طویل است و این را بحر عریض نیز نامند زیرا که مقابل طویل است اما برین وزن بتازی شعری نیافته اند • و بهرامی میگوید که بهارسی برین وزن شعر دیده ام و اگر از جزء چهارم اعنی عیلن بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد و اگر از جزء پنجم نخست بخوانند اعنی از لفظ لن دوم ابتدا کنند برین روش که لن فعو لن مفاعی لن فعو لن مفاعی بر وزن فاعلن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن و این بحر مقلوب مدید است و این را بحر عمیق خوانند زیرا که مقابل مدید است و این بحر نیز در تازی نیافته اند و مصراعی گفته درین دائره نهاده آند تا همه بحور مذکوره بر توان خواند و آن مصراع بروزن طویل این است • ع • بمن برگذر ای مه بمن در نگر که • و بروزن مدید چنین است • ع • بمن برگذر ای مه بمن در نگر که • بمن و بروزن مقلوب طویل همین است • ع • گذر ای مه بمن در نگر که • بمن و بروزن بسیط • ع • ای مه بمن در نگر که • بمن برگذر و بروزن مقلوب مدید • ع • مه بمن در نگر که • بمن برگذر ای و صورت دائره این است •

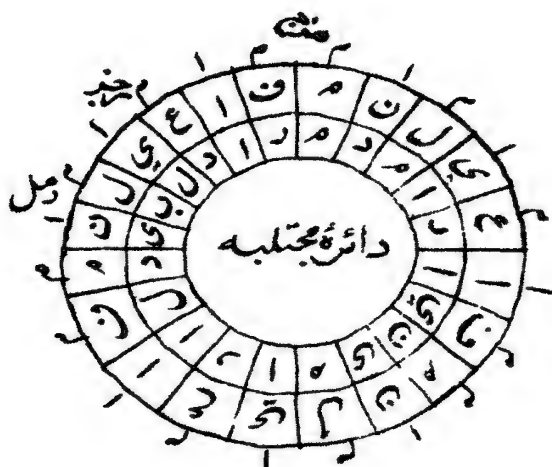


دوم دائرة مؤتلفه و وجه تسمیه آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است و این دائرة بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثنی بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا بر وزن متفاعلتن متفاعلتن متفاعلتن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائرة مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهادند * و مخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد و مصراعی وضع کرده درین دائرة نوشته اند تا هر سه بحر مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بر وزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بر وزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دائرة این است *



سیوم دائرة مجتلبه و وجه تسمیه آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرة اولی است و این دائرة بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که مفاعیلن را سه یا چهار بار بر خط محیط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنین بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفا عیلن مفا بر وزن مستفعلتن مستفعلتن مستفعلتن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از کن ابتدا سازند باین طرز که کن مفاعی کن مفاعی کن مفاعی بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده درین دائرة رقم کرده اند تا هر سه بحر مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بر وزن هزج مسدس این است * ع *

مرا دل بی دلآرامی نیار آمد • و بروزن رجز مسدس چنین است • ع • دل بی دلآرامی نیار آمد مرا •
و بروزن رمل مسدس این چنین است • ع • بی دلآرامی نیار آمد مرا دل • و اگر بعد از نیار آمد نگارینا
اغزوده شود جمله مثنی شود و صورت دائره مجتلبه اینی است •



چهارم دائره مشتبیه وجه تسمیه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائره محیط برشش
بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث باین طور که مستفعلی
مستفعلی مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلی اول آغاز کنند باین طریق
که مستفعلی مستفعلی مفعولات پس بحر سریع بر می آید و اگر از مستفعلی دوم ابتدا نمایند باین وضع
که مستفعلی مفعولات مستفعلی پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعلی بدایت کنند باین
نمط که تفعلی مف عولات مس تفعلی مس بروزن فاعلاتن مستفعلی فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر
از علی دوم افتتاح نمایند باین طرز که علی مفعولات مستف علی مستف بروزن مفاعیلن فاعلات مفاعیلن پس
بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلی مستفعلی پس بحر
مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات برخوانند باین وضع که عولات مس تفعلی مس تفعلی مف
بروزن مستفعلی فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتث مسدس مستخرج می گردد و بعضی می گویند
که از دائره مشتبیه هفت بحر خارج می توان شد شش بحر چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از
علی اول اخذ کنند باین طور که علی مستف علی مفعولات مستف بروزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن
بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحر
مستطوره ازان استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنینی بود • ع • باده بمن ده تو بقا هم یکبار •
و بروزن قریب • ع • بمن ده تو بقا هم یکبار باده • و بروزن منسرح • ع • ده تو بقا هم یکبار باده بمن •
و بروزن خفیف • ع • تو بقا هم یکبار باده بمن ده • و بروزن مضارع • ع • بقا هم یکبار باده بمن ده تو •

دائرة متفقه

مستفاه

مستفاه

المدير بضم الميم عند اهل الهيئة هو فلان خارج المركز لعطارد و حوال فلان آخر خارج المركز

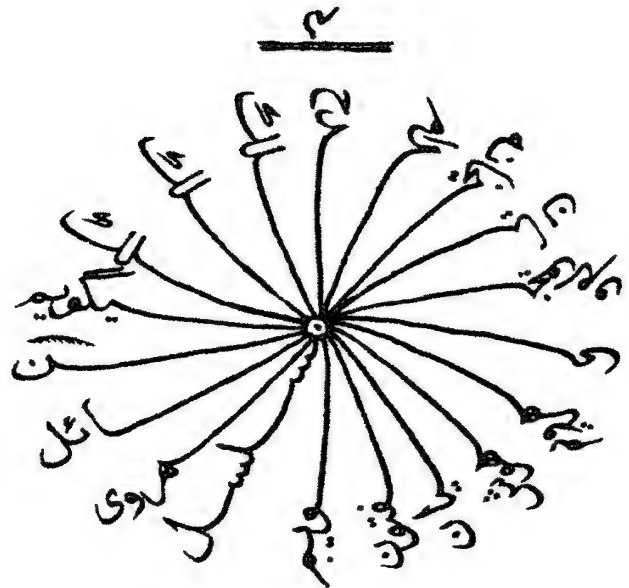
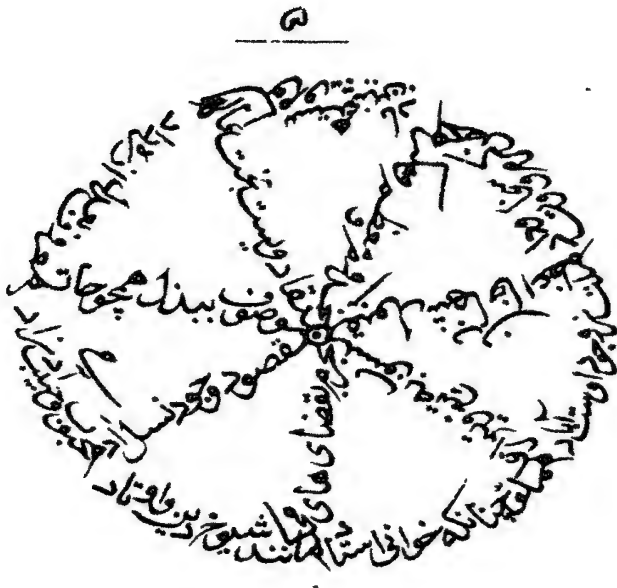
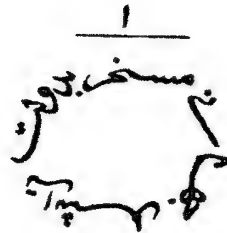
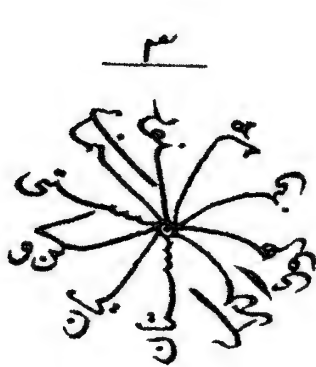
و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكلف من باب الفاء •

المدار بالفتح جاي كشتن و مركز زمين يعني ميانة زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط ومنها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها وفي صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة لهدا و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منها مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي • والمدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الزمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب • و مدارات العرض و تسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدارات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج • فائدة • ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى ونفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني و شرح بيست باب وغيرها •

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم • وعند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة لارض مركز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محده بنقطة و مقعرة بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا ينصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعرة فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال و شكله يجيى في لفظ الفلك •

المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة • و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص • و در مجمع الصنائع كريد مدور نظميصت كه چون در كتابت بطريق دائرة نويسند چند موضع دروي چنان بود كه از هرجا كه آغاز كني بتواني خواند و ابیات دوائر عروض

برین وتیره است ^١مثاله و در جامع الصنائع گوید مدور چنانست که دائره
نویسند و مرکز آنرا سرمیم تصور کنند و آغاز هر لفظ یا مصراع یا بیت ازان کنند و سر مصرعهای دیگر هم میم
باشد و اگر بیشتر آید قافیه نیز میم دارند و ازان باز آغاز ابیات دیگر کنند و بطریق دور خوانند و این
منعت عجیب است ^٢مثاله ^٣مثال دیگر ^٤مثال آخره



الاستدارة هي كون الخط او المصطلح مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من
باب الخاء المعجمة •

الدهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس
وقال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ و جوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف
الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة • وفي المغرب الدهر و الزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه
فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر و ما معناه لانه لفظ مجمل و لم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف والتكثير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكرو اما المعروف فبمعنى الابد بحسب العرف • وعندهما الدهر معرفة ومنكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي في آخر كتاب الايمان •

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد • و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد واما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحب تقشع و هواء تقبع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوة قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سرالديان و يجيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • وفي كليات ابي البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير و الدهر معرفة الابد بلا خلاف و اما منكر فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا • و در ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوذيني ابن آدم يسب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سب كردن دهر را مشعرا بعتقاد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار • و كرمانى گفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اي مقلبه و بعضى گفته اند دهر از اسماي حصاني الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايدا در سب دهر بجهت آنست كه ذم و سب دهر مشعراست به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى •

فصل الزاء المعجمة • الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة كنارهاي جامه كه بهم دوزند كما

في المنتخب • و درز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سردر موضعي كه تاج بروي نشيند يعني كناره تاج كه بر سرفهنگ ملاقي موضع اين درز باشد • و در زلامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

واذين جهت مضمی بدرز لامي گشته • و درز سهمي در زمست ذر اكليل سر میان سر ميرود تا بزاون
درز لامي و ويرا سفودي نیز گويند • و در زقشيري در زمست در بالاي گوش گذرد در برابر در زسهمي کذا
في بحر الجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التشيريم و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونجة •

فصل السين المهمة * الداخس بالحاء المعجمة هو عند الاطباء زرم حار يعرض بالقرب من

الاذفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظانير وربما احدث الحمى كذا في بحر الجواهر •

التدليس باللام في اللغة عيب كالا پوشیدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى

موافقة اكابر الدين والدنيا ويجيى في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهمة • و عند المحدثين
هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلا يدركه
الا الائمة الحذاق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح
اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام • والمدلس ثلاثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي
سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لا يقتضي الاتصال بل
بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او ما في معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه
ممن رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه
لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري ف قيل له أحدثك
الزهري فسكت ثم قال قال الزهري ف قيل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن
سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف
بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته
ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند
ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس
لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به
عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة و في هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس
شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بكنية او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد
تيقظ الطالب و اختباره ليبحث عن الرواة • فائدة • الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس
يختص بمن روى عن عرف لقاء اياه فاما ان عاصره و لم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي • و من
ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب
التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابي عثمان و قيس
بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان

المفارقة تكفي في التدليس تكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرف هل لقوة ام لا • وليس معنى المتضمرين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوة ام لا • ومن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي وابوبكر الرازي وكلام الخطيب في الكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد الساري •

فصل العين • الدافع عند اطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجواهر كالقابس • والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيى في فصل الام من باب الواو •

فصل الغين • الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة اطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان احدها نفس المخ الذي داخل الحجب وهذا لا حس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

فصل القاف • الدقة بكسر وتشديد قاف در لغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گویند كه معاني باريك انگيزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ايهام و تضييل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و الانجفين كلام را دقيق نامند • والدقيق عند اطباء اسم المعى الثالث كما في بحر الجواهر • والدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة وتطلق ايضا على سدس عشر الساعة وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني والثالثات وغيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة • ودقائق الحصى كه در زجرات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيى توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل الام من باب العين المهمة • وحسب الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة • و من له حصى الدق يسمى مدقوقا •

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بدیع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق • ومدقق در اصطلاح صوفيه كاملى است كه حقيقت اشيا كما ينبغي بروج ظاهر گشته باشد و اين معني كسى را ميصر است كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبه كشف الهى رسیده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشيای ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات •

الدائق بالنون معرب دانگ و قد سبق في لفظ المثقال في فصل الام من باب الثاء المثلفة •

فصل الكاف • الدرك بالفتح وسكون الراء المهمة وفتحها وهو انصح قال جعفر الشهيد وغيره

تفسير الدرك والخلص والعهد واحد عند ابي يوسف ومحمد رح وهو الرجوع بالنسبة عند الاستحقاق وعند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخصاص فهو تخليص المبيع وتسليمه الى المشتري في كل حال • واما العهد فتطلق على معان على الصك القديم وعلى العقد وعلى حقوق العقد وعلى الدرك وعلى خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع •

الاستدراك في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اول الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك ان الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق • وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة ان حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة • و يطلق ايضا عند النجاة على دفع توهم ناش من كلام سابق واداته لكن فاذا قلت جادني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جادك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيء ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضمانية في بحث الحروف المشبهة بالفعل • وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق وفي الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيء لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل وليس المراد ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه ويؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه وما في الاطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلاسه الحكم وان لا يلاسه فنحو جادني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه انتهى • اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعة معدودا في علم الهدية قال صاحب الاتفاق شرط كون الاستدراك من الهدية ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي فهو قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكن منصرفا لهم فليعلم ظنوا بالارار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فوجب الهلاعة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان انفراد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايمانا وزاد

ذلك ايضا بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الاشكال
عنه من المحاسن انتهى • ويطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال
استدراك آنست كه بلفظي مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظي آرد
كه بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شكسته سرز آنست • كه سر او رسيد بر افلاك • و صاحب
مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق
مطلقا و لكننا وفقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •
التدارك عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم ووزنه فاعلن ثمانبي
مرات • والبعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره • وفي علم القافية يطلق
على قسم من القافية كما يجيى •

الادراك في اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء
عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاملا في ذات
المدرك او في آله • والادراك بهذا المعنى يتناول اقسام اربعة وهي الاحساس والتخييل والتوهم
والتعقل • ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقصا
منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد • وفي كشف اللغات الادراك دريافتن و در
رسیدن كودك ببلوغ و ميوه بختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط و هو
ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه
و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول
هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي مانده •
و ادراك مركب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك
هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطأ و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع
باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من ملئ جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فامه ان يكون في
داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الاخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا خص

باسم الفرج • قال الآملي الدبيلة ورم كبير مستند ير الشكل يجمع المدّة وقيل هي دمل كبير ذو افواه كثيرة كذا في بهر الجواهر •

الداخل عند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •

الدخيل بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي والتأسيس • وفي بعض رسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لزوم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم ويسمى حينئذ المتفق انتهى • ودر رساله منتخب تكميل الصناعة كريد تكرار دخيل در قوافي واجب ليست بلکه مستحسن است و کسانیکه رعایت تکرار تاسیس واجب دانند و رعایت تکرار دخیل واجب نمی دانند دخیل را حائل نام نهند •

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسبي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ۱۱۸ باشد پس همین مدخل كبير است و چون مدخل كبير را يکمرتبه منخط گیرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذکور بعد انحطاط يکمرتبه يازده حاصل آید و چون بروی هشت که آحاد است زياده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمایند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يک باشد و مدخل كبير را عدد كبير نیز گویند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير • و هر يک از این سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذکور حاصل کنیم این حروف آید ح ي ق و مخرج مدخل وسيط این حروف آ ي و مخرج مدخل صغير حرف آ باشد این در انواع البسيط گفته • و از بعض رسائل چنان مفهوم می شود که چون مدخل وسيط را يکمرتبه منخط گیرند بطور مذکور مدخل صغير حاصل آید پس مدخل صغير در مثال مذکور ده باشد •

التداخل يطلق على معان الاول كون الشئيين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين أي تغنيه اذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسمه بحيث يصير جوهرهما واحدا و يصح بالمداخلة ايضا و الشين اعم من

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الاكثره وقيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمها واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات . و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ ولا يضر في ذلك ان المراد بالجزء هو الشئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و اجيب بان اتحاد جوهر الشئيين و حجمها يستلزم اتحاد الوضع و لوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم . و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات ان لا حجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا يضر في ذلك ان هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور والمراد بالاشارة بالاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا . نعم اذا اريد بالجزئين الشئيان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي . و قيل هو ملاقة احد الشئيين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى .

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلم عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجليلي في حاشية الخياي في بحث خبر الرسول و الشئ الاول يسمى دالا و الشئ الآخر يسمى مدلولاً . و المراد بالشئيين ما يعم اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الانعال الموضوعة لا لفاظ الانعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد . و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة . و المراد بالشئ الآخر ما يغاير الشئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له . و يلزم ان اراد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلبي فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ولو في وقت * وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيء من شيء عرفا فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلبي بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيء الثاني من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور * وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الجليلي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيء آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشبهة الامر فيما بينهم ولكون هذا القيد معتبرا عندهم * قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وحيث لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصد احتي لا يلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلبي في الالتفات ايضا والا لزم الالتفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد وهنا اباحت تركناها مخافة الاطراب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق * التقسيم * الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية وضعية * وحصر غير اللفظية في الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كنار على علم هذا هو المشهور * ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه * والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعللة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الاتزامية و على التصنيعية ايضا كما سيجيء والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعية من الطبائع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال و المدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجالية و حاشية لابي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له ويحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لاجل العلم بالوضع . قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكسوفى اللغة المحكية التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اول و على الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى . ثم اعلم انه لا يقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ آح آح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر من خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال . نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعية عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم لجوز ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والالكان مطلق لفظ آح آح مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال . اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفى . قيل حصر

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الصمرة على الخجل و الصفرة على الوجع وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تصحها للفظ قطمي فان لفظة ا ح لا تصدر عن الوجع و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضها لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعتة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية . قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخويها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروع في النسبة حال الاصل . و الدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكرنا فتكون دلالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دلالة المركب ضرورة ان لوضع مفرداته دخلا في دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخل في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق الزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع . و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع و تعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما واجيب باننا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ ان فهمه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و ان فهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتري الى صحة قولنا اللفظ متصف بان فهم المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى من فهمه عند اطلاقه و كلا المعنيين لزمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بأيهما كان .

يبقى ان الدلالة ليست كرى اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بل كونه لشيء يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية أما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة وبالذالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة وبالذالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق واما على خارج عنه اى ما وضع له وتسمى دلالة الالتزام والدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الإشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بآراء جزو ما وضع له الكل لا محالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا تحسن المقابلة بدونها وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان * واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان مذهب الوضعية فقط ويسمون الآخرين دلالة عقلية فالذالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا به لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم فالذالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر والدلالة العقلية لها معنيان متباينان * وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين يفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالذالة على الكل لاتغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية وغير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي وحواشيه ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالة على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالة على جزئه دلالة على جزء ما وضع له وعلى دلالة على لازمه دلالة على خارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمنيا ولا التزاما والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضميا والمتبادر من اطلاقه الوضع القصدي ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعمله ووضعه له وهو التحقيق ولن كان الاكثرون على خلافه فلا اشكل وهذا سوال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلاث ينتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم

والتجسس ان عيّد السيئة معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له أو جزؤه أو لازمه . وهذا وان يدفع الخطل
 في الحد لكنه يخل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلاث تقسيم عقلي
 مجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القصة بالانحصار ولا يجوز قصا آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع
 المتضافين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث
 انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القصة عن ان تكون عقلية بل
 عن الصحة لانقضاء الحصر ويختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا
 الاشتراط لفوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت
 يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على
 الخارج و الا لكان لازم خارجي مدولا . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما
 على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن
 ان يكون الا احدها فالحصر عقلي و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم
 ولم يتنبه المتأخرون فظنوا التعريفات مختلفة فاصحوا بزيادة قيود و اخلوا اخلا كثيرا * فائدة * المنطقيون
 اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى
 جميع الازمان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول
 وكثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او
 خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة * فائدة * دلالة الالتزام مجزرة في العلوم والتحقيق ان اللفظ
 اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطبقي دالة على المراد
 لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطبقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جوازه
 فايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين مرحوا بتجويره في التعريفات نعم
 انها مجزرة في جواب ما هو املاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على
 اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال ذهن الى غيره او غير
 اجزائه فلا تتمين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على
 اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مجزور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مجزور
 كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع * فائدة * قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون باننا
 اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء ارادة اللفظ اولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا والحق
 التوقف في دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهومنا لتوقف
 التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر نظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمننا او التزاما وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بمود فهمه كذا في الاطول • وبالجمله فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا وقيل ليض المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليصت الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكأنه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

دلالة النص عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لفة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفهمي الخطاب وبحسن الخطاب ايضا ويجئ في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •

الدال بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطبيي وقال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح • والدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر •

المدلول هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به •

الدليل لفة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي • وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفرة النار نجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض وقد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى • وعند المنجمين هو المزاج كما يجئ في ميم باب الزاد المعجمة • وعند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر والثنائي الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان • والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظني يسمى اشارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرنا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا • وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر والقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي او الى الجزئي فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم • وذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدية انه قال الآمدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل • وقيل الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم والا اشارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وعند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والا قرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اى شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين و بعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي والظني والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته

ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة و المترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشروط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجمله نقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك وقوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله يؤمل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة وبالجمله لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعروف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك انضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفساد في ذلك و الحكم بكون الانضاء في الفساد اتفاقياً انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخصص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لا خراج المعروف و لو قيد المطلوب بالتصوير يصير تعريفا للمعروف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم • وعند المنطقيين له معنئان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العنصدي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالتقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا • و قيل اي مركبان • ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط وانما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب • وفي توحيد الضمير وتذكيره في عنه تنبيه على ان الهبة لها مدخل في

ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر لمخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح
هنا اذ لا تكون عنه احدهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غير بين اولا يكون لازما
يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلي والخطابي
والشعري والمغالطي وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولاً آخر اذ هذا يختص
بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئاً آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شيء
يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم
يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على
اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملاً للصناعات الخمس اجيب بانهم
زادوا قيدها آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه
فلا استلزام الا في البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف
على تحقق اللزوم ولا اللازم ويجيء ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر
السيد السند في حاشية العنودي والظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف
للقياس ويؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل
والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها
قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن
هذا التعريف ليس تعريفه له وان ذكره في تعريفه . قيل وفي هذا التعريف الثاني بحث
وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعة ولا استلزام ذاتيا هناك ان لا مؤثر الا الله سبحانه
فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صرح التعريف الثاني
على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي وان حمل
على الدوام والامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من
عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به
عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها
انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى ولذا قال
المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح
التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا
يصح على راي الاشاعة ايضا انتهى لكن بقي ههنا شيء وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء
يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرّفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

الآخر . أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب وأما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيى آخر والمراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فتخرج المعرفة بالنسبة الى المعرفة والمزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور المزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به والمراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيى وبين اللازم من الشيى فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لاختفاء ان الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدد منها النتيجة وهي بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيى آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله مانع يستلزم العلم بان العالم له مانع هذا خلاصة ما في الخيالي وحاشيته للمولوي عبد الحكيم . تنبيه . قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذ بحديث يعم القطعي والظني او بحديث يخص بالقطعي او بحديث يخص بالبرهان الاتي ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحديث يعم القياس وغيره

لو بحثت بختص بالقياس او بحثت بختص بالقياس البرهاني هو القضيّتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لا غير
 فالمعنيان المصطلحان متبائنان صدقا ومن زعم تساوئهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه
 القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولي في الكواذب * والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع
 العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله مانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث
 وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العصدي * أعلم انه ذكر في بعض شروح
 هداية النحر في الخطبة الدليل في اللغة الهادي والمرشد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم
 بشيى آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول وراء تلك
 المجموع وعند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه وبشيى آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيى من
 اوصافه على ما صرحوا في موضعه وعند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
 بمطلوب خبري وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل
 ويراد منه الحجة انتهى اقول وفيما ذكره نظرفان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النجاة بقريئة ان
 الكتاب في علم النحر فلا نسلم ان للنجاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع
 ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح
 العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لا خفاء في
 ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره
 وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر
 انهم يوافقون في هذا لا هل الميزان * وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما
 يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم وبين
 المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين
 فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * **التقسيم** * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
 او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لا يتوقف على السمع
 اصلا والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور ان صدق المخبر لابد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا
 بالعقل والثالث اي المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في
 الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق
 ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على
 مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع لاحكام فلا معنى له
 فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان يحكم العقل فعقلي والا فنقلي كذا في شرح المتناهد ووقع

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح نقول مقدماته الدليل القريبه قد تكون عقلية محضه كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون عقلية محضه كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى انقضيت
امري و كل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون
بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس
كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة
الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الأخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب
بالدليل ثلثة اقسام أحدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على
المثارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم
بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق و من هذا القبيل تغاميل احوال المعاد وثانيها ما يتوقف عليه
النقل مثل وجود الصانع تعالى و نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل لانه
لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كلا واحد منهما يتوقف على الآخر وثالثها ما عدا هما كالحادث اذ يمكن
اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسل للرسول ثم يثبت
بإخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة
النقلية اليقين • فقول لا يفيد وهو مذهب المعتزلة و جمهور الاشاعرة • وقيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من
المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواقف •

**الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي عرف الاصوليين يطلق على اقامه الدليل مطلقا من نص
او اجماع او غيرها وعلى نوع خاص منه ايضا فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان
هذا التعريف بالمصاري في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف
للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص
والاجماع والقياس في موضعه • وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علقه فيدخل في الحد القياس
بنفي الفارق المسمى بتنقيح المناط والقياس في معنى الاصل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى
بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه
اخص هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني وبالجملة للاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة
الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به
وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علقه • ثم في العضدي وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء
كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم • فقول هذا ليس
بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين**

وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخصوصي . وقيل هو دليل . اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه كسبب يلزم من العلم به العلم بالدلول غاية ما في الباب ان احدي مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان والقائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والجماع والقياس . وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثلاثة والا فهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا . اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و الا كان قياسا وحاصله الاقيسة الاستثنائية والثاني استصحاب الحال والثالث شرع من قبلنا . وقالت الحنفية والاستحسان ايضا . وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا . وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ونفى قوم شرع من قبلنا . وقوم الاستصحاب . وقال الامدي منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال انتهى . ثم اعلم انه قد عرفت الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال . وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد والاولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى وبالجمل فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الاصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا وفي كشف البزدي الاستدلال هو انتقال ذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس . وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص و اشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ النص علة ومؤثر واثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعي ان شرع في الدليل الاثني يسمى مستدلا انتهى اذا الدليل الاثني هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت . والتعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر يسمى ذلك الدليل دليلا لميا وقد يطلق المستدل على المعلول وهو الشارع في الدليل اللمي وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى .

الدلال بالفتح والتخفيف ناز وكرشمه وحسن وذو اصطلاح سالكن اضطراب و قلق را گویند كه در جلوه محبوب از غایت عشق و ذوق باطن بسالك میرسد كذا في كشف اللغات •

الدمل بالضم وفتح الميم المشددة و هو بثر كبير دموي صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء الدماميل و الدماميل الجمع كذا في بحر الجواهر و في الموجز هو من اجناس الخراج •

الدوالي بالفتح و بالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم الصوداوي او الدم الغليظ او الهلغم اللزج و قد يكون في الصفن و يقال له دوالي الصفن و هي عروق خضر تمنع الحركة كذا في بحر الجواهر و الفرق بينه وبين داء الفيل قد مر في فصل الالف •

فصل الميم • الدرهم بالكسر و سكون الراء المهملة و فتح الهاء و جاء كسر الهاء ايضا و ربما قالوا درهام و هو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة و المشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه و كان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله و على آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص • و قيل باسمه • و قيل غير ذلك • و اختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه و سلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و هو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال و خمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هي سبعون شعيرة و على هذا فالمثقال مائة شعيرة و هذا الوزن هو المعتبر في الزكاة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة و فيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ماله جرم و قدر عرض مقعر الكف • و قيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لاجرم له و فسر محمد درج قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف و في كتاب الصلوة بالمثقال فوق الفقيه ابو جعفر بان المراد بالعرض تقدير ما لاجرم له و بالمثقال ما له جرم و اختاره عامة المشائخ و هو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لوصلي و معه شعر الخنزير و هو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم و بسطا عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد و في فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة و ان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا و في الكرماني الدرهم المقدربه اكبر من النقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع و ايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز و بالجملة الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة و في الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة و على وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب و شرعا على وزن ذلك المضروب و قد سبق ما يتعلق بهذا

فهي لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسة وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال • وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نیز گویند زیرا که راس البغل نام ضربی از عجم است که آنرا سکه زد و قدر آن درم در پهنای بقدر میان کف دست می باشد •

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد وعند البعض درهم • قال ابن هبل هو درهم ونصف • وقد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر •

الادغام بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيء في الشيء وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون واما مصدر من باب الافعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وبتشديددها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم وفي اصطلاح الصرفيين والقراء وهو الباء الحرف في مخرجه مقدار الباء الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله ونقص بمدية مد بها مقدار الحرفين كالسما و ايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباء المذكور لعاد الى موضوعه بالنقص ولذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني والحرف الاول يسمى مدغما والثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراحيج الالواح ضد الادغام الاظهار * التقسيم * الادغام ينقسم الى كبير وصغير والكبير هو ما كان فيه المدغم والمدغم فيه متحركين سواء كانا مثليين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا • وقيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون • وقيل لما فيه من الصعوبة والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد ولذا سمي به كذا في الاتقان و شرح الشاطبي •

الدوام بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيء عن شيء و الضرورة امتناع انفكاك شيء عن شيء فالدوام اعم من الضرورة وهو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدأ كقولنا كل فلان فلان متحرك بالدوام الازلي والثاني الدوام الذاتي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي والثالث الدوام الوصفي وهو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع

موصوفاً بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتيب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سئذ كره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و الادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودي الادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شيء منه متنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الاجاب والسلب لان الاجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل والسلب اذا لم يكن دائما يكون الاجاب بالفعل و اما لادوام الضرورة وهو الوجودي اللاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شيء منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الاجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الاجاب و هو الامكان العام السالب و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلق عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما و لا شيء منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون • الدخان بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الرائ من باب الباء الموحدة •

الدهني عند اطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •
الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض و يجيى في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • و الدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المال ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيف لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و البراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

يتميز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين الأول الحال وهو ما يجب ادائه عند طلب الدائن ويقال له الدين المعجل ايضا والثاني المؤجل وهو ما لا يجب ادائه قبل حلول الاجل لكن لو ادنى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • وعند المحاسبين هو العدد المنفي وقد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب التاء المثناة •

الدين بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والراي ودان عصي واطاع وذل وعز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي وفي الشرع يطلق على الشرع • ويقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال والفلاح في المال وهذا يشتمل العقائد والاعمال ويطلق على كل ملة كل نبي وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي وحاشيه ويجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وفي لفظ الشرع •

الديانة بالكسر في اللغة راستي ودين داري كما في الصراح وعند الفقهاء هي والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلاقه واحدة بولادة ذكر وولدتين بولادة انثى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثنتين تنزها اي ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره وفيه اشارة الى ان الثلاثة عندهم بمعنى كالقضاء والحكم والشرع والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اي في قضاء ونظر القاضي وتصديقه وفي التنزه ونظر المفتي وتصديقه كما في علاقه المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهر المكلف حكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤخذ في الدنيا اجماعا وفي الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهر المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو لاحوط في حقه تنزها وتورعا ويفرض امره الى الله تعالى فان كان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي ولهذا يسمى حكم المفتي ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

فصل الواو: الدماء بالضم وفتح الميم وبالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

مع خضوع ويصمى سؤالا ايضا مرشح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التمسك و الخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله وعلى هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى •

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام والكسوفى النسب وقيل على العكس وهي عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة والدعوة العامة هي ما لا يتخذ لاجل شخص • وقيل انها كالعروس والختان • وقيل ما زاد على عشرة والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب القضاء • وقيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيى لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه والشهادة اخبار حق الغير على الغير وعند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى والوصي والولي والوكيل نائبون عن الاميل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء والمخبر بالكسر يسمى مدعى وذلك الغير يسمى مدعى عليه • وبعضهم عرفها بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على الخصومة اى لا يُكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك والمدعى عليه من يجبر اذا ترك • وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفي والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذي اليد هذا الشئ ليس لك لا يكون خصما مالم يقل هو لي واذا قال ذواليد ليس هذا لك كان خصما • وقيل المدعى من لا يستحق الابحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقا ما لم يثبت الغير استحقاقه • وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى ديننا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته • وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي وغيرهما وهذا يوافق الجديث المشهور اعني البينة على المدعى واليمين على من انكر والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعى في الظاهر ومنكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الودعة فانه وانكار

فى الظاهر مدعى الرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها وعند اهل المناظرة قضية تشتبل على الحكم المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدي لذلك اى لاثبات الحكم او اظهاره يسمى مدعى ببقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعين في عرفهم لانهما لم يتصديا لاثبات الحكم او اظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعي ومن حيث انه معارضة لدليله واما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعي من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات • ثم المدعي ان شرع فى الدليل اللبي يسمى معللا بالكسرو ان شرع فى الدليل الانبي يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا • اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره •

الدنيا بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار واطلته السماء واقلته الارض واختلفوا فى المزهود فيه منها ف قيل الدينار والدرهم • وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن • وقيل غير ذلك ايضا وتعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة • وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له • وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهرچه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هرچه بعد از مرگ است آخرت گویند كل مالک فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت •

العلم الادنى هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة •

الدوي بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل وعند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوي الين واعظم كذا فى بحر الجواهر • وقال الاقسرائي هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج •

الدواء بالحركات الثلاث والفتح اشتهر وبالمدة فى اللغة دمان و الجمع الادوية وعرفه الاطباء

بما يؤثر في البدن اثرًا ما بكيفية اي بسبب كيفية وهي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويصخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيء في لفظ الغذاء في فصل الياه من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل ان لا اثر له اصلا ولا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستغرق هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر و في كليات ابي البقاء الداء وهو ما يكون في الجوف والكبد والرئة و القلب و الامعاء و الكلية و المرض هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض * التقسيم * الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوي و هو الذي له الخراج الثاني لتكوينه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسما طبيعيا كاللبن و صناعيا كالترياق و يجيء في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب اليم • فائدة • قالوا لادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اي بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقي الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يسخن و يبرد مثلا تسخينا و تبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالانفعال ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الانعى و العقرب و غير ذلك • اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسحكي ان الحار في الثانية مثلا لا يصلح اما ان يكون قد عني له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الاطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عيّن له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخيناً غير مضر بالفعل و هذا التعيين ليس شرطاً لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لوزال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس و في الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند هما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلاً لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثيراً محذور فيه و على هذا فقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الا فاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السم و ما ذكر رسومات ايضا و ليست بحدود و الا يرد عليه مثل الايراد المذكور ايضا •

فصل الياء • علم الدراية بكسر الدال و بالراء المهمة هو علم الفقه و اصول الفقه و قد سبق في المقدمة

الادرية فرقة من السوفسطائية و يجيى في فصل الطاء المهمة من باب السين المهمة •

*** باب الذال المعجمة ***

فصل الباء الموحدة • الذنب بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امراً غير مشروع و الانبياء معصومون عن الذنب دون الزلة و الزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة • ثم الذنوب على قسمين كبائر و صفائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر كما يروي

سعيد بن جبلة عن ابن عباس انه قال كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا قرينة او مكذبا بقدر وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر ولقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر ولقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس ولقوله تعالى وكرة اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر والقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لافي ذواتها بل بحسب حال فاعلمها . اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربو واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وهو ضعيف لان كل ذنب فلا بد ان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا باللعن يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه الثاني قال ابن ميمون افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلثة وثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساة عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوة محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر . اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهذه الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير وتانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية

هي الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة وهذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقابا و على القول بالاحباط وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل مهيئ جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الامناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفورة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام • قالوا ونظيرة في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربو وقذف الغافلات المحصنات • وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر • وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله والامن من مكر الله • وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • وفي معالم التنزيل قال ضحاک ما وعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة فهو كبيرة • وقال بعضهم ماسماه الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة • وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو • وقيل الكبيرة ما قبح في العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها • وقال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد والصغائر ما يستعظمه ويخاف منه انتهى • وفي البيضاوي اختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • وقيل ما علم حرمة بقاطع وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربو والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين • وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فأكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

فضلا عن ان يؤخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مضمة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين أما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد و أما بالرأس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و أما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب جوزهر و هو طرفا الحية • و قيل لان الجوزهر معرب جوزهر اي صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تدويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الرأس و الذنب في السفليين لو افسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالرأس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمر الى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمر الى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمر الى جانب الشمال لكن احدهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجفميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنب بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هردو فرقست به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظی حرفی زیاده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درین بیت • بودنی بودمی بیار کنون • رطل پُرن مگو به پیش سخن • و این از قبیل الف اشباع است که در آخر بعضی کلمات زیاده کنند چون لفظ کا خا درین بیت • بها کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت هین نامه مرا کرد • کذا فی مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سکون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق في فصل الرأ

من باب الباء الموحدة •

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة المطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا والازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجئ في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا والآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظما لها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عن ثبت قدرته منقول اليها بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الذات هي النفس اسم ناقص تمامها ذات الاترى عند التثنية تقول ذاتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

فصل الحاء المهملة * الذبحة بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حارفي العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا • والشيخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

الذبحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيدبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي وغيره فليس الذبحة المذكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المري ايضا ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحلق واللبة اي المنخر وعروقه المري اي مجرى الطعام والشراب والودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمري فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو ما مروا اضطراري وهو قطع عضو ايمان بحيث يهيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطيان وهكذا في جامع الرموز •

فصل الراء المهملة * ذخائر الله قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الذرة بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ المنقال في فصل اللام من باب اللاء المثلثة • وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نقي الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نقي الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب •

الذفري بالكسر بمعنى كريند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع • و در خلاص گفته كه ذفريان هردو كنار گوش است • و علامه تفتازاني گفته كه ذفري بيخ گوش است و موضعي كه مرق كند در پهن گوش كذا في بحر الجواهر • و في الصراح يقال هذه ذفري بلا تنوين لان الفها للتانيث • و بعضهم ينونه في الذكرة و يجعل الفها للالحاق بدهم •

الذكر بالكسر و سكون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكرة و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة • اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الأول التلطف بالشيء و الثاني احضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكرو و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم • و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكروني عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكرني و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه اذكرك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الي ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لاولى الابواب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس • و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب • و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب عاشقين • و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برقى من النفاق كذا في خلاصة السلوك •

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللفظة ضد الموث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التانيث لا لفظا ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقي و هو حيوان ذكر ابي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي وهو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد و مر في لفظ الموث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة * الذراع بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو و از آرنج تا انگشتان و در حيوانات از پاچه بالاتر را ذراع گویند و گزی که بازو چیزها پیمایند و ران شتر و بن نیزه و قبیلۀ است و نام منزلست از منازل قمر و آن ستاره چند است که بر ذراع برج اسد واقع شده اند و یقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا فی المنتخب و الذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعاً مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و نحن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثان و ثلثون اصبعاً و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعاً • و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات و ثلث اصابع • و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه باصبع • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة و ذراع العامة و يسمى الذراع المكسرت قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك ابي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الا ذراع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب •

فصل القاف * الذوق بالفتح و سكون الواو في اللفظة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة منبثة الى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة اوبان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفيتها ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفة والسكر الحلو مرًا ومن ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم واما توجد الطعوم في القوة الذائقة

والآلة الحاملة كذا في شرح المواقف وذوق نرد بلغا أنصفه كه ميمرك قلوب و موجد و جدد بلاد كه
 درو شاعري مرعي نبود و اين خامه عزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق
 و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شوريني او در بيان نيابد و از قبيل وجد انيشت و ليكن
 همه باتفاق آنرا شيرين گویند كذا في جامع الصنائع • قال الجليبي في حاشية المطول في شرح خطبة
 التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية • و ذوق نرد صرفيه
 عبارت است از مستي كه از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقي كه از استماع كلام محبوب
 و از مشاهده و دیدارش روي آرد و از آن عاشق بپيچاره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد
 و محو مطلق شود اين چنین حال را ذوق گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود
 حق است بحق باندك زمانی همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في
 كشف اللغات و می الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في انشاء
 البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا
 فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير •

فصل اللام * الذبول بالضم و ضم الموحدة المخففة في اللغة يزمر دن كما في الصراح قال
 الحكماء هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب
 ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل و الور
 و الزيادة الصناعية لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء
 الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيى في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج
 التكاثر الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل
 فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء
 الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهرة ما يجيى في تعريف
 النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى
 بالذوبان و قد مر في فصل الرأ من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر
 في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء •

الذهول بالضم و بالهاء يجيى تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون •

الاذالة عند اهل العروض هي ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره و قد اجمعوا
 فان كان آخره سببا فهو التسبيغ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الاذالة يسمى
 مذالا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور و صاحب هذوان الشرف

حرف **التذييل** بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على التوند المجموع ولم يذكر الإزالة فاعلم منه ان الإزالة والتذييل مراد فان فمستعملين اذا زيد قبل فونه الف يصير مذلا واما انه هل يسمي مذلا ام لا فمستعمل وفي رسالة قطب الدين السرخسي الإزالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن ويسمى التعرية يكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهرة مخالف لما سبق •

التذييل عند اهل العروض هو الإزالة كما عرفت وعند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان توتى بجملة عقيب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه ولا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله و زهق الباطل و تأكيد لمنطوقه و هو زهوق الباطل و ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بانادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى و هل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله • في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت و قوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول و قوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى و المتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد و تذييل لتذييل و يحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق و اما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة • شعر • و لست بمستبق اخا لا تلمه • على شعبي اي الرجال المهدبي • يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه و لا تصلحه على شعبي اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهدب اي منقح الفعال مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تأكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه لانكار اي لا مهذب في الرجال • اعلم ان التذييل اعم من ابغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره و اخص منه من جهة ان ابغال قد يكون بغير الجملة و بغير التأكيد و من جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول و حواشيه و الاتقان •

فصل الميم • الذم بالفتح ضد المدح و هو قول او فعل او ترك قول او فعل ينهى عن اتضاح حال الغير و انحطاط شأنه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح •

الذميمة بالفتح و ببناء النسبة فرقة من فلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه و آله

و سلم لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهية محمد وعلي
ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • وقال بعضهم بالهية خمسة
اشخاص يسمون اصحاب المباء محمد وعلي وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه
الخمسة شيى واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا
عن وسنة التانيه كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب •

الذمة بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وهذا القول ليس بصحيح ان في المغرب ان الذمة في اللغة
العهد ويعبر بالامان والضمان و يسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على
نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف
يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا لامانة اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه و ثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله
تعالى وعباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل ان العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى
عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان
العقل كافيا لايجاب لم يحتج الى الاشهاد واسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب
والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلوفرص ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل
ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم
وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمرء ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد
بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا
لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال
والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح وحاشيته للفاضل الجليلي والبرجندي في باب الكفالة •

فصل النون • الإذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الإرادة بعد تردد و للاذعان
مراتب فالادنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجوز
تفصيله في مواضع كذا في الجرجاني وغيره •

الذهن بالكسر و سكون الهاء و بفتحين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع • وفي عرف العلماء يطلق على معان • منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء
اي العلوم التصورية والتصديقية والمعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهينة هيهاها الله تعالى لاكتساب
ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهينة تهين النفس لاكتساب هكذا يستفاد من الاطول
والمتطول • واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة
والقبيحة والصواب والخطاء • وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات • وقيل هي قوة مهينة
لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى • ومنها النفس • ومنها العقل
اي المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه
المعاني الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب
الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات
وبالحدود التصورات وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة •
ومنها المدارك من العقل وقونها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد
واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يجيء
في لفظ العقل ويؤيد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور
الا في القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة
فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هي القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم
في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر
القضية المكسورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هي القوى الدراكة اي النفس
وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن
قوة دراكة تنتقش فيها صور المكسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى
ان صور المكسوسات والمعقولات جميعها ترسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات
والجزئيات المجردة ترسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقونها
اي القوى السافلة • وقد يفهم مما ذكره العلمي في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان الذهن
قد يراد به القوى السافلة تارة والقوى العالية أخرى والاعم منهما اي العالية والسافلة جميعا مرة أخرى •
الذهنية ببناء النسبة وتاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الامراد الذهنية
فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء • وهي اقسام • منها ما يكون
افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية
فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن و يكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان

أحدهما مناط الحكم و هو الوجود الظاهري الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة • ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر و قس على ذلك • و قال المحقق التفازاني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئى لشئى فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية • و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف • ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في ذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في ذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها ولا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام و ليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل •

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسرو هو المشهور و بسكون الواو في اللغة العلو و عند اهل الهيئة

تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم و هي مرتع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركيتين بين التدوير و الحامل احدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الابدال الوسط وهي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي والمستوي و البعد الاقرب الوسطا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتغيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكر الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي .

الذات هو يطلق على معان . منها المهمة بمعنى ما به الشيء هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء والصفات في عينها لاني وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعقلاء او موجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة و لا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب ولا منافي و لا مضاف و لا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعناه في الكلام و انتفى لذلك ان يدرك لانام انتهى . و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و غيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين . و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعربا لا متناع . اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزوعة عن المثل و الذد . و قال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحية و العالمية و القادرية التامتين هذا عند الجبائي . و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

الحق هو الاول انتهى • ومنها المهيئة باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • ومنها ما صدق عليه المهيئة من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهيئة وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثلاثة تشتمل الجوهر والعرض • ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض وتقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيء في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم اولا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلبي المطول في باب القصر • ومنها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • ومنها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكيمة صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • وقد ذكر الچلبي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية • ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراضي يحسبها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و المنحويين مسندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • و اجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة و ما قيل ان المسند اليه عند النكاح قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته وبقي أن ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مر في محله فليُنظر ثمه • منها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق • ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشسمية في بحث التصور والتصديق و يجيب ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

الذاتي بيا النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه • وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض و الفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم و غيره و الشخص لا يطلق الا على الجسم

لهذا في الجرجاني • منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهيمة و المراد به الجزء المفرد المحمول على المهيمة وهو منحصر في الجنس و الفصل و ربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهيمة و جزئها و التسمية على الاول ظاهرة و على الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهيمة يسمى عرضيا و ربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمتنع رفعه عن المهيمة بمعنى انه اذا تصور الذاتي و تصور معه المهيمة امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهيمة على معنى انه لا يمكن تصور المهيمة الا مع تصور موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهيمة بكنها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافييين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك و هاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى اعم و الثانية بالمعنى الاخص الثالثة وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم وهي ان يتقدم على المهيمة في الوجودين الخارجيين و الذهني بمعنى ان الذاتي و المهيمة اذا وجدت باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهيمة وكذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء و في العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تناقض ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهيمة في الجعل والوجود لا استحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهيمة لامتناع حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر و يستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم مرجحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود و العدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهيمة في العقل لافي الوجود ولا في الخارج فلا يلزم شئ مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا • وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون المِهيّة و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيء خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المِهيّة . كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء ثباتها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السرفي ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر و من المستحيل ان يتصور انفكالك الشيء عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المِهيّة تابع له فامكن تصور الانفكالك بينهما مع استحالة و كذا ارتفاع المِهيّة مغاير لارتفاعها مستتب له فجاز ان يتصور انفكالك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المِهيّة في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيى آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم المِهيّة كذلك فان الثلاثة فرد في حد ذاته لا بشيى آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته . و ذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه . و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المِهيّة بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المِهيّة اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه و الجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معل . قال المحقق التفتازاني اى ثبوتها للذات لا يكون لعله لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعمل بالذات لا محالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعمل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة فى التصديق و لو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزمات لا يعمل بشيى اصلا نعم يشكل ما ذكرنا اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات و حمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمانية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى . ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي وهو الذي يتقدم على الذات فى التعقل انتهى و ذلك لانها فى الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم و هذا

التفسير مختص بجزء المهيئة والاولان يعلمان نفس المهيئة ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيًا عليه كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته * ومنها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام * الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهيئة بيّنة كانت او غير بيّنة و لوازم الوجود كالسواد للجبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثالث الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهيئة بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهيئة في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر و الارتفع الوثوق عن البد يهيات و ليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوى الزوايا الثالث لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهيئة و قد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى اخص فكل من هذه الثلاثة الاخيرة اخص مما قبله * و الثاني ما يتعلق بالمحمول وهو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابلته حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بارائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف و ان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاصلا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة و هذا اظهر استعمالا حيث يقال للسكان في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه و عكسه عرضي و الثامن ان يلحق بالامر اعم او اخص و يسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساور و ما يلحق بالامر اخص او اعم عرضي و قد سبق

ذات الجنب • ذات الصدر • ذات الكبد (٥٣٣) ذات الرئة • ذو الزنقة • ذو العقل



في المقدمة في مبحث الموضوع • اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتاويل في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها • والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالغيم للموت او كثيرا كشرب السقمونيا للإسهال وعرضي ان كان الترتيب اقلها كلعان البرق للعتور على المطر • والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجواهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض •

ذات الجنب عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه و يسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشومة والبرسام فهي الفاظ مترادفة عنده • وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشومة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسرائي • وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شومة وان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام •

ذات الصدر عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن وان كان في الجانب الموضوع على القفاه يسمى ذات العرض وصاحب زخيدة گفته كه ذات الصدر كرد آمدن ريم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها •

ذات الرئة عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر وفي الاقسرائي هي ورم حار في الرئة •

ذو الزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولي سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف واني لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي وانا وجدته في الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كونه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

ذو العقل نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند و حق را باطن و حق نزد او آئينه خلق باشد

أثينة بنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمقید است • شعر • خلق پیدا بیند و حق را نهان • اینچنین بینند یعنی عاقلان • ذو العین و ذو العقل آنکه خلق را و حق را بایکدیگر می بیند و ذو العین آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینه حق داند کذا فی کشف اللغات • و فی الامطلاحات ذو العین هو الذي يرى الحق ظاهراً و الخلق باطناً فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العین هو الذي يرى الحق فی الخلق و الخلق فی الحق و لا يحتاج باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه خلقاً من وجه فلا يحتاج بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لاتزاحم في شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

فصل الياء • الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا فی القاموس و عرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجوده تهيوها لتصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة • و الغبارة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا فی المطول فی بحث البلاغة • قال الجليلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تهيوها لاكتساب العلوم اي لتحصيلها بالنظر و غيره فان الاكتساب اعم من النظر و الاستدلال كما يجيء في موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه اي فهم معناه و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدّة هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اي شدتها لتهيو النفس بهذا العلم الخاص اي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء فی الفطنة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة في فطنته فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى • فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد بلغ في الفطنة النهاية • و فی الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء يجمع اكتساب الراي فكيف يكون معداً له و اجيب بان المعد بمعنى المهيئ لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحاً ولا نعلم ان شدة القوة تجماع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب تفتت القوة • و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع فلا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتبين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه •

* باب الرأء المهملة *

فصل الألف • المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ اي اخر و منه ارجئه و اخاه اي امهله و اخرة

أولاًهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرجية • و فرقه خمس اليونانية و العبيدية و الفسانية و الثوبانية و الثومنية كذا في شرح المواقف و تحقيق كل في موضعه •

الردء بالكسر وسكون الدال المهملة في الاصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد و قيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب الجهاد •

فصل الباء الموحدة * الرب بالفتح اسم من اسماء الله تعالى • و الربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم و السميع و البصير و القيوم و المريد و الملك و نحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم و المريد يطلب المراد و القادر المقدور • اعلم ان الاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بينه و بين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه و خلقه و كذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات و لا تقول خلق نفسه و هذه الاسماء اي المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية و الفرق بين اسمه الملك و الرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية و الرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة و المشتركة و الفرق بينه و بين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الارصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم و الفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق و الرازق و الفرق بينه و بين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها و سفليها فدخل الرحمن تحت حیطة اسم الله و الرب تحت الرحمن و الملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها و بها الرحمن الى الموجودات ثم للربوبية تجليات معنوي و صوري فالمعنوي ظهوره في اسمائه و صفاته على ما اقتضاه القانون التشبيهي من انواع الكمالات و المصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلفي التشبيهي و ما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التفزيه كذا في الانسان الكامل • و في الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالهية كالقادر و المريد و نسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرازق و الحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب و تحققه و الاله يقتضي ثبوت المألوه و تعيينه و كل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يرى به الحق به يأخذه به يفعل ما يفعل و اليه يرجع فيما يحتاج اليه و هو المعطي اياه ما يطلبه منه • رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم و التعيين الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها و هو الحاوي لجميع المطالبات النسبية و اليه الاشارة بقوله و ان الى ربك المنتهى لانه

عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الأول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى وعلى غيره بالاضافة نحورب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب وهي عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشئ من النباتات والثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى ويغلى بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح وتشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالربان • وقيل الى الرب الذي هو انشاء الشئ حالا فحالا الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما في الربان للمبالغة • وفي المعالم انه الفقيه • وقيل الفقيه المعلم • وقال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم والدين وقيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمتناة فوقانية في اللغة جعل كل شئ في مرتبته وبعبارة اخرى وضع كل شئ في مرتبته والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شئ منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد وفيه اشارة الى انه لابد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته ولم يلاحظها لا يكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شئ وعلى التقديرين يفسد المعنى ان الترتيب ليس وضع كل شئ في مرتبة كل شئ ولا في مرتبة شئ ما وقد تحير الناظرين في حله • والجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير راجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شئ والمعنى وضع كل شئ من الاشياء في مرتبة كل شئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهان جيزيرا پس جيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شئ بعد شئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شئ منها في موضعه حتى لو انتفى في شئ منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا • وفي الاعطال كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • وفي التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اداء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذاتها لانها •

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا تصير هذه الهيئـة وقولهم و يكون لبعضها الح اي بحيث يمكن الاشارة حـا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيئية المذكورة و الاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احتراز به عن مثل ترتيب الادوية • ثم الترتيب اخص مفهومين من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب والعقل اذا لاحظته جوز تحققه في شيى بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا • وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها متميزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها البتة فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا • ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الاجمالي متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولية بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعية بازائها وهذه الملحوظية الدفعية هي المجعولية و حين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا • نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة والبعض في آخرها • وبالجملـة فالمراد بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين و اما اذا اخذا معنيين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

ان خصوص التاليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا بالتاليف من ا ب ج مع تعيينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التاليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لابعينه اذا كان لتلك الامور وضع حمي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكره معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا وبقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاثنان في نوع بديع القران •

الرواتب جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور • وقيل انها الموقته بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويم راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •
مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاحية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئ فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني •
المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة الاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب والقلم الاعلى و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر و هو اللوح المحفوظ والكتاب المبين و اذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهوى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

الخصية العينية فهي مرتبة الهم المصور رب عالم الخيال المطلق والمفيدة وإذا اخذت بشرط الصور المستقيمة الشهادة فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخرة رب عالم الملك كذا في اصطلاحات المحدث الجرجاني •

الرسوب بضم الراء والسين المهملة في اللفظة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في أسفلها كما في بحر الجواهر والاقسرائي • وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونية • وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائية البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائية البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية والزبد وقولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجوهر المغيدة للبول اللون والقوام وآيراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لثمة يتوهم التخصيص بفرد دون فرد وقولهم وان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي والاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق الاصطلاحي فقط على المتعلق والغمام وعلى ان اقسام الرسوب ثلاثة لانه ان وجد في أسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طافيا • قيل انما يطلق الرسوب على الغمام والمتعلق لان من شأن الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفو ويتعلق اذ امنع منه مانع فلو جرد هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي وسمى رسوبا محمودا وغافلا والى غير طبيعي وسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعي بخلافه وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرها فان كان من الامضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاملية وسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية وسمى دسميا او لا تكون وسمى لحميا والضرابي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول وسمى قشوريا وان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبيرا عرافا بيضاء او حمراء وسمى صفائحا فالابيض من المثانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبيرا عرافا فان كان احمر وسمى كرسنيا وان لم يكن احمر وسمى فضاليا والكائي من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد • وفي القانونية الرسوب الردي ينقسم الى خراطمي وهو المشبه بالقشور ودشيشي وهو المشبه بالزرنيخ الاحمر وسمى سويقا ايضا ولحمي ودسمي ومدني ومخاطي وشعري ورملي ورماني وعلقي ودموي وخيمري اي الشبيه بقطع الصخر المنقوع والتفصيل يطالب من كتب الطب •

الرطوبة ضد اليبوسة وهما كهيئتين ملموستان بديهيئتين وما ذكر في تعريفهما اما لزامهما او تعريفات

لأنه . قال الامام الرازي الرطوبة سهلة الالتصاق بالغير وسهلة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة هي البلة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العمل ارطب من الماء لانه لشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل . لانقول العمل وان كان الصق من الماء الا انه منفصل بعصر وكذا الدهن وايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي القريب وسهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بان يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات وتركها . واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيال فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمسكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيال وكلاهما باطل . وهنا اباحت الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالذات والاختلاف بسبب اختلاف اليايس بالرطب . قال الامام الرازي كلا القولين مختل والثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنا فيهما كالحمرة بين السواد والبياض ولا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه والثالث في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقبليّة الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قبليّة اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلّة القبليّة فكذلك لان الجسم لذاته قابل لاشكال فلا تكون هذه القبليّة معللة بعلّة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المحتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلأ صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظن انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في بعض الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول التشكل غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح الطوالع والرايع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معنى اخره في بحر الجواهر الرطب بفتحين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه مانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب ولما هو بطبعه متمسك لكنه بادنئ سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاستطس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

رطباً كما يقال للبلمغ و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثنفيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطباً بالقوة ايضاً ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الغذاء رطب ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ولما اعطي مزاجاً هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او منفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء القفه انه رطب وكذلك فانهم الحال في اليابس انتهى • وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضاً في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

الرطوبة الغريزية بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجاً تاماً فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليابس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغذيها لم ينضج بعد كذا في بحر الجواهر •

رطوبات البدن منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونجة • وفي بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة والثانية قسمان فضول وهي الاخلاط المدمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف الاولى المكسورة في تجاريف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء وان تبلها اذا جفها سبب من حركة وغيرها والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

رطوبات العين منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية • ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها وصفائها • ومنها الرطوبة البهية وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفاميلها تطلب من كتب علم التشريح •

الرقبة بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق سواء كان مؤمناً او كافراً ذكراً او انثى كبيراً او صغيراً كذا في جامع الرموز في فصل الظهار والرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان

والاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالها على الانسان ولا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما في قوله تعالى تحرير رقبة هكذا في حواشى الهداية •

الرقبى بالضم اسم من المراقبة وهي ان تعطي انسانا ملكا وتقول ان متُ فهو لك و ان متُ فهو لي كما في المبسوط والصحاح وغيرهما وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما في المغرب وشريعة هي ان تقول لشخص داري لك رقبى ففسره الطرفان وقالا ان متُ قبلك فهي لك كناية عن قولك ان متُ قبلي فهي لي وانما لم يصرح به احترازا عن ساحة ذكر مراقبة موته وهي باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما في الكرمانى وغيره والخلاف في تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تمليك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المضمرات وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

المراقبة هي عند اهل السلوك محاسبة القلب عن الرديّة • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شئ قدير • وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كالك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث في باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظيم ما عظمه وتصغير ما صغره الله كذا في خلاصة السلوك • وفي اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • وقال الخواص هي خلوص السر والعناية لله تعالى • وقال بعضهم هي خروج النفس عن حواشها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لقاءه وبدائها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات • وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير ربه ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت فى المقدمة في بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتها معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وذلك تقع بين ساكني سببين حقيقيين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربي وفي جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البته • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتفاق قد يجوزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة

على التضاد فإذا وقف على أحدهما امتنع الوقف على الآخر كما أجاز الوقف على لاريب فإنه لا يجوز
على فيه والذي يجوز على فيه لا يجوز على لاريب وكالوقف على وما يعلم تأويله إلا الله بدينه وبه
الراسخون في العلم مراقبة • قال ابن الجزري و أول من نبه على المراقبة في الوقف أبو الفضل الرازي
أخذ من المراقبة في العروض انتهى • والبعض يسميها معانقة أيضا •

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التأليف وهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد و لا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التأليف
فانه تعتبر فيه المناسبة بين الأجزاء لانه مأخوذ من اللفظة صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف
هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الأشياء المتعددة المأخوذة
بالحيثية المذكورة • وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما التركيب في اصطلاح
الصرفيين فهو جمع حرفين أو حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالمركب على هذا
هو الكلمة التي فيها حرفان أو أكثر التركيب عند النحاة مقابل الأفراد وكذا عند المنطقيين لكن
بين الاصطلاحين فرقا يجبي بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • اعلم ان النحاة قالوا
ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناداً سمي مركباً اسنادياً و جملة فان كان ما بينهما اسناداً
اصلياً مقصوداً لذاته سمي كلاماً فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما
نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيداً للآخر يسمى مركباً تقييدياً فان كان احدهما مضافاً والآخر
مضافاً اليه سمي مركباً اضافياً و ان كان احدهما موصوفاً والآخر صفة سمي مركباً توصيفياً و اما المصادر
والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضاً غير تام و يجبي ما يؤكده
في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضاً و يسمى مركباً غير تقييدي فالمركب
الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلاً لا في الحال و لا قبل التركيب فخرج تأبط شراً علماً
اذ فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علماً بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضاً علم
فليست فيه نسبة اصلاً و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو الترميفي حيث
قال في تعريف الكلام التأليف اما على وجه التعداد خمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني
التوصيف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيباً به
يصير في حكم الكلمة الواحدة معدوداً في الاسماء اولا الثاني نحو يزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء
الثاني منه حرفاً سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره
كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركباً تفسهياً و ان
لم يتضمن له شيئاً مركباً مزجياً و امتزاجياً و ذا المزاج ايضاً كما في شرح التسهيل و المزج و ان كان

مختوماً بويه كسيبويه و عمرويه يصمى مركباً صوتياً . وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي . قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى . اعلم ان نحو مزاربة وبصري وسيضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفاً ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلاً في المركب المزجي كما يجيى في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسين حقيقة كبعلمك فان بعلم اسم من وبك اسم سلطان فركباً و جعلاً اسماً واحداً و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكماً كسيبويه فان وية حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة وية فجعل اسماً واحداً و كذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم منم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطاً من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها او من فعل واسم نحو تأبط شراً فان تأبط ماض من باب التفعيل من الابط يعني در بغل گرفت بدني را فانه مبني في الاحوال الثلاث وكذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحر و ذرى حبا كذا في الصراح * فائدة *

في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكره فيجى في المضاف اليه الصرف وتركه . وفيه ايضا و ان حذف حرف الجرا والعطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين ويجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفاً يجوز فيه الوجه الثلاثة بعد العلمية . وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير منصرف . وفي شرح التمهيد ذ والمزج قسمان احدهما مختوم بغير وية كمعد يكره ويجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبني مع تشبيهه بخمسة عشر والثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولاً ومؤلفاً فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمؤلف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلاً و هو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه و هو المؤلف اولا على جزء معناه و هو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب في المشهور و هو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به والمركب بما يدل جزؤه لا على جزء المعنى و على هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علماً ان لا يدخل في المفرد و هو ظاهر ولا في المؤلف لعدم الدلالة

على جزء ما يقصد به ولا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد في تعريف المركب و يقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المركب و يقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالة مقصودة اولا و يطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ و المعقول كما يطلق على الملفوظ * التقسيم * المركب اما تام و يسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق و الكذب سمي قضية و خبرا و ان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف و ان كان كفا فهو نهى و الا فهو التنبيه و يندرج فيه التمني و النداء و القسم و الترجي و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب كالامرو النهي و قد يقسم المركب الى الخبر و الانشاء المتناول للطلب و التنبيه و اما ناقص و يسمى غير كلام و هو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيذا للاول اولا و الاول المركب التقييدي و هو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم و فعل متأخر وقع صفة له او صلة له ان لو تقدم الفعل او تأخر و لم يكن صفة و لا صلة كان المركب منهما كلاما و الثاني غير تقييدي كالمركب من اسم و اداة او فعل و اداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشيته للسيد الشريف • و في الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه و للمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثني و المجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثني و لا مجموعا و تارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف و لا شبهه و تارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة و لا شبهها و تارة ما يقابل المركب كما مر و ينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد و مركب تعدادي كخمسة عشر و مركب مزجي كبعلبك و مركب صوتي كسيبويه و مركب اسنادي كقام زيد و زيد قائم انتهى • و التركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية و ان آردن لفظ مركب بحسب معني شعري و مفرد بحسب معني معاني و مراد ازان معني باشد نه لفظ مثاله معني باسم مرشد درين بيت • شعر • در دل مردم چو مهرش ساخت جاي • جامي آخر سوي ان مردم كش آي • كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي • و عند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيى في فصل الموحدة من باب الذون و على كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان و الستة يعدها الثلاثة و كذا الاثنان و يقابله الاولى و هي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة و الخمسة و السبعة كذا في شرح المواقف في بحف الكيفيات المختصة بالكميات • فاعدد قسان اول و مركب و تطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد و الزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة و الثلاثة و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين و على مقابل المفرد يفسر بعدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد العشرات و يفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطأ أو سطحاً كثلثة أو جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطأ أو سطحاً كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب مثله باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة ومنها ما هو من اقسام الموجبات وهي القضية الموجبة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب و تقابلها البسيطة وهي ما لا يكون فيه الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام و غير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و هو منحصر في المواليد الثلث اي النباتات و الحيوان و المعدن و ذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تتصغر اجزائها و تتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها تكون العناصر مستندة بالذات للانقراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية و الجسم المركب المتنوع بها معدن و ان صدرت عنها مع الحفظ التغذية و التذمية لا غير فهي النفس النباتية و الجسم المركب المتنوع بها نبات و ان صدر عنها الحس و الحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية و الجسم المتنوع بها حيوان و الحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق و ادراك الكليات فهو الانسان و الا فهو الحيوان الاعجم و المركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء و الطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب و النيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند و ابنه ومنها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شيء آخر و يقابله البسيط و يسمى بسيطا اضافيا • و من ههنا يقال من القضايا الموجبة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و منها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة و قد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيء •

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة و ترك المأكولات اللذيذة و الملابس اللينة و الانقطاع عن الخلق و التوجه الى الحق و الرهبانية ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه و سلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني و غيره •

* فصل الثاء المثلثة * الإثبات في اللغة مصدر ارتسب الجريم أي حمل من المعركة وبه رمق وفي الشرع أن يرتفع الجريم بشيء من مرافق الحيوة أو يثبت له حكم من أحكام الأحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد •

* فصل الحاء المهملة * المراجعة بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء أن يشترط البائع في بيع العرض أن يبيع بما اشترى به أي بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل أي زيادة شيء معلوم من الربح فقولنا أن يشترط يخرج المساومة وقولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فإن المراجعة ليست في بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما في الكفاية وقولنا بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالنقصان مما اشترى به وقولنا مع فضل يخرج التولية وهي البيع بمثل ما اشترى به وصورتها أي المراجعة أن يقول البائع بعثت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز والبرجندي •

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً غالباً زائداً ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان • وفي اصطلاح الأصوليين بيان الرجحان وإثباته والرجحان زيادة أحد المثلين المتعارضين على الآخر وصفاً ومعنى قولهم وعفا أن الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح أصلاً أو تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداءً ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصداً في العادة كالدانق أو الحبة أو الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر ويجعل كأن لم يكن بخلاف الستة أو السبعة ونحوهما إذ اقترنت بالعشرة فإن ذلك لا يسمى ترجيحاً لأن الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلاً بدرهمين زنً وأرجح فانا معاشر الأنبياء هكذا نزن فمعنى أرجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعا بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدراً يقصد بالوزن عادة للزم الربوا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الأدلة بأن يكون في أحد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان وإن ذهب إليه البعض من أصحاب الشافعي ومن أصحاب أبي حنيفة رح وبالجمله إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما أن يتساويا في القوة أولاً وعلى الثاني أما أن تكون زيادة أحدهما بمنزلة التابع والوصف أولاً ففي الصورة الأولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة • لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائها على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص أرجح على القياس وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معني ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة هكذا في التلويح وبعض شروح الحاصمي وفي العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الأمانة

بما يقوى به على معارضها للفقهاء ترجيم خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيم هو المسمى بالترجيم في مصطلح القوم وطرق الترجيم كثيرة تطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما .

الترشيم عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل הרא من باب العين ومن اهل العرب يطلق على معان منها ترشيم التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاد في قولهم اظفار المنية الشبيبة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه ومنها ترشيم المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطول لكن في قوله عليه السلام اسرعن لحوقا بي اطول لكن يدا فانه ترشيم للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة ومنها ترشيم المجاز العقلي وهو ذكر ما يلايم ما هو له نحو شعر . واذ المنية انشبت اظفارها . لاصبت كل تميمة لا تنفع . فان ذكر الانشاد ترشيم لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص ومنها ترشيم الاستعارة المصراحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجيء بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيم الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاد في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيم للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاد فما وجه جعل اثبات الاول تخييلا واثبات الثاني ترشيمًا قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل وايهما دونه فاثباته ترشيم ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاد فيكون اثباته تخييلا واثبات الانشاد ترشيمًا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية والحق في الجواب ان الانشاد ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاد يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاد فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى) ويؤيد هذا ما ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيم ان يذكر شيئا يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه ان كان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسلا كما في قوله عليه السلام اسرعن لحوقا بي اطول لكن يدا فان اطول لكن ترشيم لليد وهي مجاز عن النعمة والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيم انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى . وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى . واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به .

والمفهوم من الأطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومنها ترشيح الابهام ويجوز في فصل الميم من باب الواو الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل ولا تقولن بشيى اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل وما أوتيتم من العلم الا قليلا * ومنهم من طعن في هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسئلة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء * قال الامام الرازي بل الاختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه هلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه وثانيها ان يقال اهو قديم او حادث وثالثها ان يقال اهو هل يبقى بعد مضاء الاجسام او يفني ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها وبالجمله فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلط او عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحيوة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا وهو المراد من قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغير من امارات الحدود انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفسيره على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد • ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد • ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك واختار هذا الامام الرازي وامام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالح • وقيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهر فردا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اخقاره ابن الراوندي • وقيل جسم هوائي في القلب • وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب • وقيل هي الدماغ • وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ • وقيل قوة في الدماغ مبدء للحس والحركة • وقيل في القلب مبدء للحياة في البدن • وقيل الحياة • وقيل اجزاء نارية وهي المسماة بالحرارة الغريزية • وقيل اجزاء مائية هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا • وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبفناؤه تنعدم الحياة • وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه • وقيل الهيكل المخصوص المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة • وقيل المزاج وهو مذهب اطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا في شرح الطوالح • وقيل الروح عند اطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وبخاريتها تتكون الاخلاط من كثافتها وهو الحامل للقوى الثلاث • وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام روح حيواني وروح انساني وروح طبيعي كذا في الاقصرائي • وقيل الروح هذه القوى الثلاث اي الحيوانية والطبيعية والنفسانية وفي بحر الجواهر الروح عند اطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح • فقيل هما شيان واحد • وقيل هما متغايران وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى • وبالنظر الى التغيرات في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السرآلة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقي بشرط وجود الروح في النفس • وقريب من هذا ما قال في التعريف واجمع

الجمهور على ان الروح معنى يعنى به الجسد . وفي الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح نية جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني . وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحياة . وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة . وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفى فهو نور الطيف من السرو الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمره روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيء توضيح هذا في لفظ السرو بعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب لكثير اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيء تحقيقه في فصل السين من باب النون . وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الاماري لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حاصل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك . قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تفرق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد عادة الارواح انها تحل موضع نظرها في محل وقع فيه نظرها تحله من غير مغارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيء في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالهية فتصعد وتنموه في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتتبط بقلك للخلق الى سجين ومعوها هو تمكنها من العالم الملوكوتي خل تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مغارقة انفصال ولكن مغارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها غيبا بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مغارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تقوي ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفيه كالروح فيمشي على الماء ويطيير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتتصرف في سجنه فتعثر غدا في السجين كما قال قائل بالقارسة شعرة ادمي زادة طرفة معبرني است . از قرشقه سرشته و ز حيوان . گر كند ميل اين هود بد

الزنى • ور كنه ميلك آن شود به از ان • ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه صدام متعبدا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي اذ تغربها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تكدير من الفرار ثم لا يزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المحتوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها عند الله من الحسنات او القبيحة مثلا يأتي الى الظلم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكورة كما انه يأتي الى الصالحاء في صورة احب الناس اليهم و قد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • وتصوره بصورة النبي عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شئ من البشرية للحدس ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدما هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام ولا يرى شيئا في فومه ولا يعتد به من يقول ان كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ من مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في العرش انتهي ما في الانسان الكامل ونقل ابن منذة عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس وانه اصل الروح الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبه بما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوه وذلك يولع للشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير يحس اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله وهذا قد يوجد في بعض

الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهاشم على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فينادي به ولكنه اذا جاوزة وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اداة الحس اليه من الالم لما عاوده بعد التضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب . والثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبي ومدراته المعارف الضرورية الكلية . والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال . تتزايد كذلك الى غير النهاية . والخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلي لوايح الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التي يقصرونها الروح العقلي والفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتميز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الاترى كيف يختص بذوق الشرع قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى . اعلم ان كل شئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشیطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدير لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع التامة انتهى . وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الہي قام به ذلك الروح وذلك الروح الہي هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانقاء قديمين فلا قديم الا الله وحده وبلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالہي الہي والوجود الخارجي فاذا كان الغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية والشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة ومنشاء محله حتى كاد يخالف عالمها الاصلي لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتفقدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة والعادة

وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجين محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صوراً محسوسة وبمعنى الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والنمائم والكلام وترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء ويطير في الهواء ولا يحجبه الجدر ان وبعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام وهو المشار إليه بقوله ان الابرار نفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحياة • وقيل القرآن يدل عليه قوله وكذلك او حينئذ ينفخ صوراً من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حياة الارواح وهي معرفة الله تعالى • وقيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك • وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدراً وقوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسبيحه ملكاً يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقاً اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولان ذلك الملك ان كان حيواناً واحداً وعاقلاً واحداً لم يمكن تكثير تلك اللغات وان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيواناً آخر لم يكن ذلك ملكاً واحداً بل كان مجموع ملائكة ولان هذا شئ مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير • وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم • قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئاً يمكن التمسك به في اثبات هذا القول و ايضا فهذا شئ مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى • قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظره نفسه فخلقه من نوره و خلق العالم منه وجعله محل نظرة من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل المكرمين اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة و اهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئاً الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق

على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رضى الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصالة بل بحكم النيابة والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا يقوم هذا الملك في الدولة الالهية والملائكة بين يديه وقونا صفا في خدمته وهو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به وقوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونهم فهو ما دون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل والملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خلق الله منه ملكا لا ثقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرئيل وعزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالمفضل وهو القائم تحت الامام المبين وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك الموكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم ولهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه ولو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم ولذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحي من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجته وذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى وبروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول وبالروح الالهي من تسمية الاصل بالفرع والافليس له في الحضرة الالهية الا اسم واحد وهو الروح انتهى • وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گویند و آتش نصرة الخارج را روح دوم • ودر بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفی كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تا عتبة الداخل كه آب هفتم و خاك اول را جسم اول گویند تا عتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى • وفي کلیات ابی البقاء الروح بالضم هو الريح المتروك في مخارق البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحيوة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار • و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى • و مذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليسا بعرضين كما ظننته المعتزلة و غيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة و القبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة وبالمطمئنة اخرى * وملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناء ولا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشيى لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزوع عن الحلول في الحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لخص وصف الله تعالى قي حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته و كل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس بقديم ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر وهو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق وهو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح و بالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانكلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألف الله الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظان وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما وان فارقه بالكلية فالبدن ميت * ثم هي اعناف بعضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى وهي حادثات اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجسام بالف في عام وعند ارسطو حادثات مع البدن وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة ولا مادة له وهذا ضعيف والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفني مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه و ابديته واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخرة وروي ارواح الشهداء الخ ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها

من الأعراف والمواضع ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معاني الأول ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى
 يسئلونك عن الروح والثاني بمعنى الأمر نحو روح منه والثالث بمعنى الوحي فهو تنزل الملائكة والروح
 والرابع بمعنى القرآن فهو و او حينما إليك روحا من امرنا والخامس الرحمة فهو وايدهم بروح
 منه والسادس جبرئيل فهو ما رسلنا إليها روحنا انتهى من كليات ابي البقاء • وفي الاصطلاحات الصوفية
 الروح هي اللطيفة الانسانية المجردة وفي اصطلاح الأطباء هو البخار اللطيف المتولد
 في القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة ويسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالتوسط بينهما
 المدرك للكليات والجزئيات القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الاول ويسمونها النفس الناطقة •
 وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل
 من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجردة وقد يكون منطبقة في البدن • والروح
 الحيواني جسم لطيف منبعم تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضارب الى سائر اجزاء
 البدن • والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن ان
 يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول
 والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسماوية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة
 الاكبر وهو الجوهر النوراني جوهرية مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا
 واحدة وباعتبار النورانية عقلا اول وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى
 والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء
 بحسب ظهوراته ومراتبه • وفي اصطلاح اهل الله وغيرهم هي السر والخفي والروح والقلب والكلمة
 والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس •

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في
 وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر
 على ما فات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الاية
 ولهدا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشرين فلم يقل شيئا فعلته لم فعلته ولا
 شيئا تركته لم تركته انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية •

روح اللقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرئيل عليه السلام وقد يطلق على القرآن
 وهو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده •
الأرواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات خان
 الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويجوز في فصل النون من باب العين •

روحاني بضم آدمي و بوي و قيل أنه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان و پریان کذا
 بی کشف اللغات • و فی الصراح روحاني بالضم نوشته و پری و يقال لكل شيء ذي روح ايضا • روحاني جمع •
الارواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان
 بحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و جمیع فی فصل النون من باب العين •
التراويم جمع ترویحة و هي فی الاصل اسم للجلسة مطلقة و سمیت الجلسة التي بعد اربع ركعات فی
 ليالي رمضان بالترویحة لاستراحة الناس بهائم سمیت كل اربع ركعات ترویحة مجازا لما فی آخرها من الترویحة
 لذا فی الدرر • و فی البرجندي التراويم جمع ترویحة و هي فی الاصل ایصال الراحة مرة واحدة • و فی الشرع
 سم لاربع ركعات مخصوصة فی ليالي رمضان و هي سنة مؤكدة • و التراويم بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •
الريحان بالفتح و سکون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما
 فی الاختیار لكن فی المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه • و عند الفقهاء مالمساقه رائحة طيبة كما بورقه
 كالاس و الورد مالورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • و فی جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر
 فی الزهر الذي يؤخذ منه العرق کذا فی جامع الرموز فی کتاب الايمان فی آخر فصل من حلف لا يدخل
 بيتا • و ذکر فی الظهيرية ان الورد و الياسمين من الاشجار و الريحان ما ليس له شجر کذا فی البرجندي •
 مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين و الشجر نبات له ساق •

الريح بالكسر باد و بوي و دخان و الرياح الجمع و کذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا و باد را نزد
 اهل رمل عقل نیز گویند كما مر قبيل هذا فی لفظ الروح • و الريح الغليظة عند الاطباء هي الريح التي
 تطول مدة لبثها فی بعض تجاريف البدن و تغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه فی بعض الآبار •
 و ریح الشوكة عندهم مادة حادة تجري فی العظم و تكسره و تفسده • و ریح الصبيان عندهم هي ریح غليظة
 تعرض فی داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه • و ریح البولسير عندهم هي ریح غليظة عسرة التحلل
 تحدث و جمعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر و الشراسيف و اطراف الكلية و تنزل اخرى الى
 الخصيتين و القضيب و حوالي المقعدة • و ریح الرحم عندهم مادة نفاخة فی الرحم بسبب اجتماع
 الرطوبات اللزجة • و ریح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن
 تحتها تمددها تمديدا شديدا و هي من اقسام الحدة کذا فی بحر الجواهر •

فصل الخاء * **الرخ** بالضم مهرة شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال
 کنند و نام جانوري بزرگ که پیل و گرگ طعمه اوست و بمعنی رخساره و طرف و جانب و نبات تازه
 کذا فی مدار الافضل • و در اصطلاح موفیان عبارات است از ظهور تجلي جمالي که سبب وجود اعيان عالم
 و سبب ظهور اسمای حق است • و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه کرده اند چون لطيف

وهادي و رازق • وبفدكي شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعني مرتبة تفصيل اسماء و نيز
 رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور كثرة اسمائي و صفاتي از روی كذا في كشف اللغات • و در بعضی
 رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گویند كه در ماده بود •

الرسخ عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام الغيبية و يجيى في
 لفظ النسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون •

فصل الدال في الرد في اللغة الصوف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوي الفروض
 و لا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا في الجرجاني • وهو ضد العول اذ بالعول ينتقص
 سهام ذوي الفروض و يزداد اصل المسئلة و بالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة و بعبارة اخرى في
 العول يفضل السهام على المخرج و في الرد يفضل المخرج على السهام كذا في الشريفة مثلا اذ ترك
 شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت هنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين
 بقي واحد و لما لم يكن ههنا عصبه رد الواحد الباقي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها
 في الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المتجيين يطلق على نوع من الاتصال كما
 يجيى في فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر و مخرجه
 نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كذا واحد من خمسة يعبر عنه بالخمس
 وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر و المخرج على عدد ثالث عاد لهما و ان كانت تداخلا فيقسم الاكثر
 منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج
 فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا
 ذلك لان النسبة بين الكسر و مخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين على نسبتها
 ليحصل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سواهما قبيح • و قد يطلق الرد عندهم على عمل من
 اعمال الجبر و المقابلة و يقابله التكميل و ذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعاديين اكثر من مال واحد رد
 الى الواحد و ان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل و يؤخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة
 بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال
 و عشرة اشياء تعدل ثلثين قصنا كلا من الخمسة و العشرة و الثلثين على خمسة لانها عدد المال فيخرج
 مال واحد و شيكان يعدل ستة و يصيى هذا العمل بالرد و مرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك
 بين الطرفين من الطرفين و ان كان نصف مال و خمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قصنا كلا من النصف
 و الخمسة و السبعة على النصف فيخرج مال واحد و عشرة اشياء يعادل اربعة عشر عددا و يصيى هذا
 العمل بالتكميل و مرجعه الى الجبر كما لا يخفى و ان شئت توضيح ما ذكرنا مع البراهين خارج عن

شرحنا لمصايير قواعد الحساب المسمى بـ « شرح البراهين » في فصل ضرب الكسور في مقدمة علم الجبر والمقابلة . وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما اخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة فيسمى تعدلا كذا في بعض الرسائل .

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير ويجيء في فصل الراد من باب الصاد .
الترديد عند الاموليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبيت عليّة الباقي و يسمى بالسير والتقسيم وبالسبر ايضا ويجيء في فصل الراد من باب السين . وعند اهل البديع هو ان تعلق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر بقوله تعالى حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة . وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجيء في فصل الراد من باب الكاف . وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيء في فصل الميم من باب القاف .
المرتد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويجيء في بيان اقسام الكفر .

الرصد بالفتح وسكون الصاد وفتحها ايضا كما في المنتخب في الاصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني في باب حركات الافلاك . ودرسراج الاستخراج ميكويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علویه بآلتی مخصوص که حکما بجهت آن غرض وضع کرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلک و مقدار حرکت ایشان در طول و عرض و ابعاد آنها از یکدیگر و از زمین و بزرگی و کوچکی اجرام ایشان و آنچه بدان ماند . و فائده رصد آنست که اگر در مواضع کواکب در ایام خالی ظاهر شود آبرا صاحب رصد درست کند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر یکدرجه تقویم کوبی خطا باشد یکمال در سیرات تفاوت شود و اگر یکدقیقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

الارصاد لغة نصب الرقيب في الطريق من رصده رقبته وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البهت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي و يسميه البعض بالتسليم نحو و ما كان الله يظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون . وقيد اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى و ما كان الناس ائمة واحدة فاجتلفوا و لو لا كلمة سبقت من ربك لفهم فيما فيه يختلفون

فانه لو لم يعرف ان حرق الرومي النور لربما توهم ان المعجز ههنا فها فيه اختلافوا وكقول الشاعر • شعرة
احلقت دمي من غير جرم و حرمت • لا بسبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذي احلقتة يحصل • وليس
الذي حرمتة يحرام • فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام و كلام لربما توهم ان المعجز يحرم كذا في المثل •
قيل يفهم من هذا ان معرفة الرومي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان
الرومي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم • ويمكن ان يقال
انه ليس المراد به ان هذه الدالة محصورة على معرفة الرومي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف
على شيء آخر كذا ذكر الجليلي •

الترصيد بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد
او ام وهو منه في كذا في الاتقان •

الرصد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم
ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رسدا بل تكديرا • واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم
يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة • ومن له هذه العلة يسمى ارصدا كذا في بحر الجواهر •
وفي الرانية وقد يطلق على كل موكم للعين •

الارادة هي في اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحصلها عليه و النزوع الاشتقاق
و الميل المحبة و القصد فعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل وفائدته الاشارة الى انها ميل
غير اختياري ولا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون
حاصلا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر وقوله
بحيث متعلق بالميل وحمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقامه • وتقال ايضا للقوة التي
هي مبدأ النزوع وهي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • والارادة
بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و الاجادة تكون مع الفعل و تجلعه و ان تقدم
عليه بالذات وبالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل وكلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى •
وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • وقال الامام لاحلجة
الى تعريف الارادة لانها ضرورة فان الانسان يدرك بالبدنية التفرقة بين ارادته وحلمه وقدرته
والله ولذاته • وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع
بل في الايقاع واحتراز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الحفاجي في حاشية البيضاوي في
تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • وقال في شرح المواقف الارادة هي
الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

الفعل على السوية ، فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته . وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية . واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كماله الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل القلبي فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترقباً على ذلك الاعتقاد وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثير ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل . واجيب عن ذلك باننا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة . والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واما اليه دون الواصل اذ لا شوق له . وعند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الانضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى . وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى . اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كما المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة . وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الرجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه انتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم ير الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغبتين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثم انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه . وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد . واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعريف لازمة العبد انتهى . ثم اعلم انه قال الشيخ
 الأشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بمعنىة و الحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ
 اختلفوا فقال القاضي ابوبكر والغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها
 عند ذلك المرید فالارادة مع الشعور بالصد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف .
 وعند السالكين هي استدامة الكد وترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجليلي الارادة ان يعتقد الانسان
 الشيء ثم يعزم عليه ثم يريد و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء مائة كذا في
 خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق و هي ابتداء المحبة كذا
 في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه
 ولا يشتهي بل يتنفر عنه وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه . وكذا الحال بين الكراهة
 والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيد الحرام يوجد الكراهة
 من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني
 فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالحال الذاتي وبالماضي . وقد
 توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق
 المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا
 تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا
 من الحكماء واهل الملة . و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة . واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا يعني
 ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له
 عندهم وافقهم في ذلك الجبائي وابنه و جماعة من المتأخرين من المعتزلة . وجوز النظام والعلاف وجعفر
 بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اي القصد ما يقصده
 من انفسنا حل الابدان لا عزم عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لا اثبتوا ارادة
 متقدمة على الفعل بازملة هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
 ايجابها اياه . و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها . اعلم ان العلماء اختلفوا
 في ارادة تعالى فقال الحكماء ازادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف
 ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية مدورة عنه تعالى حتى يكون
 الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال
 ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على احسن النظام فلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكل منبع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق و قال اهل الحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه اهل الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عديم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره و لاساءة و قال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة و في فعل غيره الامر به . و قال اصحابنا الاشاعرة و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب مقتضى الذاتي و ذلك المقتضي هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة . و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا بنسبتها اليها و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فانهم كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم و هذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما تم الا هذا فانهم . و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالهية فالوحيته و عظمتها لنفسه لعلته و هذا بخلاف راي الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى . و اعلم ايضا ان الارادة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الى مطلوبة فاذا قوي و دام سمي ولما و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صبابة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يجب فكانه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب و هذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذه من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه

على الجسد سمي غراما و هو المظهر السادس ثم اذا غنى وزالت العلل الموجبة للميل سمي حبا و هو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب عن نفسه سمي ودا و هو المظهر الثامن ثم اذا طفيح حتى انفى المحب و المحبوب سمي عشقا و هو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل *

المريد اسم فاعل من الارادة و قد عرفت معناه و نزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكى بمعنى محب يعنى سالک مجذوب دوم بمعنى مقتدي و مقتدي آن باشد که حق سبحانه تعالى ديد بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرد و دائما در طلب کمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق سبحانه تعالى و هر که باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مرادی نداند و اگر بکه لحظه از طلب آن بپار آمد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد * قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيء دون الله فيريد الله وحده و يريد به قرب و يشق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله و مريد صادق آن باشد که کلاً و جملةً روي بصوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر اراده تمام و روحانيه شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وي استمداد کند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال گرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند کذا في مجمع السلوك * و في خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كلما سوى الله و قيل المريد من يحفظ مراد الله *

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الراء و الجيم نوعی از شعر کوتاه و بحری از بحر شعر وزن او شش بار مستفعلن است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلکه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا في المنتخب و الصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين أحدهما الشعر الذي له ثلاثة اجزاء كه مشطور الرجز و السريع * و الذي كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية و في بعض حواشي البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا و تسمى قصائده اراجيز و احدثها ارجوزة فهو كهينة السجع الا انه في وزن الشعر و يسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا * قال الحريري و لم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضرب الرجز الا ضربان المنهوك و المشطور و لم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله * انا النبي لا كذب * انا ابن عبد المطلب * و المشطور قوله * هل انت الا اصبع دميت * و في سبيل الله مالقيت * انتهى * قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا و تحزنا و هذا لا يسمى شعرا لما في الاشياء ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك * اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا و على ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى * لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون * و في كلام الرسول صلى الله عليه و سلم كقوله * هل انت الا اصبع دميت * و في سبيل الله مالقيت *

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له • ونقل قتي كذب الشائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشياء انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعره اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا • وايضا انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى • (وثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستعمل ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • وفي عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالما وغير السالم قد يكون مَدَّالاً وقد يكون مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالما وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا • وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع انتهى • والمرج اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور ويجيء في فصل الراء من باب النون •

الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون راكزة خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار •

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة • ومركز حجم الكرة وحجم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لم يترجم جانب منه على آخر • وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن • وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد الملي البرجندي في حاشية الجفني مثل الذي جرى على السنة الخلاق ان مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة (والله اعلم) مركز الشمس عند اهل البيئته هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الودج الى مركز جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا • ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط

الوامل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة • ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير للمركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير • واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقى السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدئة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة و الاوج و الوسط و التقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة وفي شهر كذا درجة وفي سنة كذا برجاً ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدئة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والاخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة المائل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير • والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتكيرة سوى عطارد • و اما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • والمركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه • ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا • واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم • هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز جمران نزد منجمان عبارت است از سيدين قمر بدرجات معينه از فلک البروج و آن را

تأسيسه قمر نیز گویند و در اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتی که قمر بدان درجات
 برسد در آن وقت حذر باید نمود و در عدد تاسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی
 ده و این معتمد علیه است تاسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل
 و پنجم و سیوم در بعد نودم و چهارم در بعد صد و سی و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه
 استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تاسیسات مذکوره است یعنی تاسیس اول ازین
 پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح
 التقویم و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد •

فصل السین • الرأس فی اللغة بمعنی سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق ويراد
 به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما فی داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي والغروق
 والشرائین و ما علی القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر • وعند اهل
 الهيئة يطلق علی نقطة مقابلة للذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة وقد يطلق
 ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة • وقد يضاف الی ذوات القوائم الاربعة فيقال رأس الشاة و رأس
 الغنم و رأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسی و رأس المخروط سبق فی لفظ
 المخروط و رأس المثلث هو الزاوية التي بین الساقین و رأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم
 و يجيء فی فصل الميم من باب السین و ايضا يطلق علی اصل المال فی عقد المضاربة و فی عقد الشركة
 و الرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة •

رئيس العلوم هو المنطق وقد سبق فی المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و يلقب بآلة العلوم
 و بميزان العلوم ايضا •

الرس بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس کذا فی عنوان الشرف • و در منتخب
 تکمیل الصناعة گوید این حرکت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت ميم مائل و زاء زائل و چون
 تأسيس در قوافي تکرار يابد بالضرورة رس نیز تکرار يابد و آنکس که تأسيس را از حروف قانیه نداشته
 رس را نیز از حرکات قانیه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است و فی بحر الجواهر الرس
 بالفتح مرکب صفته هذه بیش و زنجبیل و فلفل و دار فلفل و عاقر قرحا و مویزج علی السواء • و قيل و رس
 الحمی و رسیسها اول تب انتهى •

فصل الشين • الرشة بالكسر و سکون العين المهمة عند الأطباء علة آلیة تحدث عن عجز القوة
 المحركة عن تحريك العضل علی الاتصال او اثباته علی الاتصال فتختلط حرکات ارادية او اثبات ارادي
 بحركة ثقل العضو الی اسفل • و الفرق بينه و بین الاختلاج ان الحركة فی الاختلاج تظهر سواء کان العضو

ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرئية فيها على حركة العضو . وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية ابي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو ينتهيا منه الانبساط و الانقباض كالعصاب والعروق والكبد . وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش و ان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل و في الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز .

فصل الصار * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر والسهولة . وعند الاصوليين مقابل للعزيمة . و قد اختلفت عباراتهم في تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها و الرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاخص العزيمة بالواجبات و خرج الذنب و الكراهة عنها من غير دخول في الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة مالزمتنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل و الحرمة اما بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء و الرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامراي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف . وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمول به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولا ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة و قيامه بقاءه معمول به وبالعذر ما يطر في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر اي المحرم كان محرما ومثبنا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم و انما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمول به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي للعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء . ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر. وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل ان الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها وجوب الزكوة و القتل قصاصا فان كلا واحد منهما ثابت على خلاف الدليل ان الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئاً منها ليس برخصة. وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه. وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باتبات الشارع وهو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الافسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض وتنقسم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعي فتركه فرض وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا. والاباحة ايضا داخله في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها وقوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعدار العباد. فقوله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار ان لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة. واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له. واجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الانم وسقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب. وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر تزنيها وتوسعة على اصحاب الاعذار. وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * التقسيم * الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند المحققين فمنها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر

ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة و احق بكونه رخصة من الآخر و تسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم والحرمه و معنى ما استبيح ما عومل به معامله المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة و معنى و حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه و ان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى و احب اذ يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به و قال له النبي عليه الصلوة و السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد و فيه نزل قوله تعالى الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان الآية * و روي ان المشركين اخذوه و لم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مادراك قال شر ما تركوني حتى نبليت منك و ذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجدته مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان * و ما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني و ذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر * و ان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب و سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء و قال في مثله هو رفيقي في الجنة و قصته ان المشركين اخذوه و باعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير و يسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم و هو يسب آلهتهم و يذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فارجز صلواته و قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقيه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء و قال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا و لا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول * شعر * و لست ابالي حين اقتل مسلما * على اي جنب كان لله مصرعي * فلما قتلوه و صلبوه تحول وجهه الى القبلة و سماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء و قال هورنيقي في الجنة وهكذا في الهداية و الكفاية) و الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة و لكنه دون الاول و تسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافرين فان المحرم للانطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب و لان في العزيمة نوع يصر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

المكرم و الحرمة قائبين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في امالته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الانطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني والثالث وهو الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الامر والاعلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (وما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة و الغنائم لشيعي من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميها رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبهة بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوي و التلويح و العضدي و غيرها • وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف ويسر كالانطار للمسافر ورخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة •

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة والاتقان •

الارهاص شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد •

فصل الضار* الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجوز في

فصل العين من باب الشين المعجمة •

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر و هو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة

قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب و يسمى ركض الخيل أيضا كما يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف و لكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي أيضا بالمحدث و يسمى أيضا بالمتلقي كما في جامع الصنائع •

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة • و قال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاعراض الشهوانية • و قيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم و محاشطة آناء الليل و اليوم عن موجبات الائم و اللوم و سد باب النوم و البعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك •

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة •

فصل الطاء المهملة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چيزی را باز بندند • و در اصطلاح

شطاربان مرشد كامل را گریند كه مسترشد را با حق تعالى رابطة دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيء الدال على النسبة و الشيء يشتمل اللفظ و غيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية و الهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية و اما ما هو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم و لا دلالة لها على نسبة اصلا و كذا لفظ كان اذ هو عندهم من الانعال الناقصة و عند المنطقيين من الكلمات الوجودية و بالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة و المراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت و ضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيئاتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة و المراد بالنسبة الوقوع و الا وقوع المتفق عليه في القضية •

أعلم أنهم قالوا الرابطة اداة لدالاتها على النسبة و هي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عذ التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلاث و عدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض • قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كأستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبیر بكسر الراء • و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان • و أعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة و الضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيئاتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لا كلية فتأمل و قد بقي ههنا اباحت فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرها •

رباط كوكب • الربع • الربع المسكون والربع المعمور (٥٩٥) • الربع • الأربعة الحرف • الأربعة المتناسبة
ذو أربعة أضلاع • الأربعة

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گویند و بجایی في لفظ الاقامة في فصل الميم

من باب القاف •

فصل العين المهمة * الربع بالكسرو سكون الموحدة تهي كه يكرور گیرد و دو روز بگذارد کذا

في بحر الجواهر وقد سبق بيان الربع في لفظ الحى في فصل الميم من باب الحاء • •

الربع المسكون والربع المعمور بضم الراء يجيى في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف •

الربيع بالفتح فصل من فصل وقد سبق في لفظ خط الاستواء و يجيى ايضا في لفظ الفصل

في فصل الالم من باب الفاء •

الأربعة الاحرف نزد بعضى بلغاء آنست كه منشي يا شاعر در كلام خود چهار حرف يعنى

دَ ءَ آ نَ را لازم گیرد وسواي اين چهار هيچ حرفى نيارد و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو

دهلويست كه در اعجاز خسروي ذكر كرده •

الأربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اول الى ما فرض

منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول وال رابع يسمى بالطرفين والثاني

والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الأربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة

متناسبة فكما ان نسبة الأربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى

الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين • و اما ما في حكم

الأربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الأربعة

الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا وكونها في حكم الأربعة المتناسبة

لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على

ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

ذو أربعة أضلاع عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطيل

او معين او شبهه معين او منكرف و توضيح كل في موضعه •

الرابعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا

كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر او لا ككرم و صرف و قاتل قال المولوي

عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو • و اما في

علم الصرف فهو ما كان الحروف الامول فيه اربعة انتهى •

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجبة كما يجيى في فصل الهاء من باب الواو والتانيث

لموافقة الموصوف وهو القضية ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتی که متفق باشند در قافیه و وزنی که مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافیه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نیز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بر دل و هم خون کنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون کنمش • دست دل خود در کمر دوست زنم • مفتون کنم و بهیچ مهنون کنمش • مثال دیگر که دران در مصراع سیم نیز قافیه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميبي • با جمله بهاري و بما همچو ديبي • از بخت منعت اين همگي سست پيبي • ورنه تو چنين سست کمان نیز نيبي • کذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافیه در مصراع سيوم شرط نيست و ليکن صنعت است و اصل وضع او بر آنست که در بيت دوم مقصود را بي لطيفه و بي نکته و بي مثلی نيارند و بحکم استقرار از متقدمين و متاخرين معلوم گشته که هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه •

التربيع على وزن التفعيل لغة چهار گوشه کردن چيز را • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيى في فصل الرأ من باب الفون • والتربيع الطبيعي يجيى في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوته من توهم خط قائم على طرف خط يماويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا □ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • و قد يطلق المربع على المستطيل ايضا وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد و يراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة و مربع مطلقا فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع • و قيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ::::: والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلاثة والآخر اثنان انتهى • و قد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضا وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس • و قد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا • و قد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة و شيئا في الجبر و المقابلة والحاصل يسمى مجذورا و مربعا و مالا • و قد يطلق على عمل من اعمال الضرب • و المربع عند اهل التفسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا

صغارا و يسمى و نقا رباعيا ايضا و على كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاك مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گویند که درو چهار ارکان باشند نه زیاده نه کم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسیمیست از مسط چنانچه در فصل طأ از باب سین خواهد آمد و نیز عبارتست از چهار بیت یا چهار مصراع که بروشی باشند که هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • • شعر •

از غایبه	مد سلسه	دارد	دلبر
مد سلسه	بر عارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چو شکر
دلبر	چو قمر	لب چو شکر	دل چو حجر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	کز عشقش	بادردم	و بیدارم
من دائم	بادردم	وبی مونس	وبی یارم
بیمارم	و بیدارم	وبی یارم	و غمخوارم

کذا في مجمع الصنائع • رباعیات الغزل نزد شعراء آنست که غزلی بنویسد چنانکه اگر ردیف غزل حذف کنند و از دو ردیف یا سه بعضی حذف کنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیها خیزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم • و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم • ز افسون لب جادو بکشیده شومن مارا • پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم • و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند کذا في مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعنی پیشانی باشد و عبری ناصیه خوانند کذا فی البرهان و مراد در اینجا موی پیشانی است مجازا بقرینه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يوم یؤخذ بالنواصي و الاقدام •

الرجعة بالکسر و سکون الجیم و فتح الراء اقصم فی اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الى النکاح كما كانت بلا تجدد عقد فی العدة لابعدها اذ هي استدامة الملك و لا ملک بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطی حتی لو خلا بالمنکوحة و اقترانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له علیها کذا فی البرجندی و هي على ضربین سنی و بدعی فالسنی ان يراجعها بالقول و يشهد على رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتي و لم يشهد على ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعی مخالف للسنة کذا في مجمع البرکات • و فی المسکینی شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النکاح القائم فی العدة و عند الشافعی

هي استباحة الوطن • وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحركة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح الملخص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال والنكال والمال على صاحب الاعمال بصدد فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب أن ترك شرائط عمل واجازت است ورجعت در اعمال منصوب بشمس وقمر نباشد چه شمس وقمر را رجعت نمی باشد و از منصوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منصوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيدة و روزي شدن عفت و حسن نتاج مواشي و مانند آن پس درینچنین اعمال رجعت نمی شود و در اعمال منصوب ببقیة کواكب رجعت میتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • وعند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى وغيرها الارواح والديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح والامطار لنكتة هي اظهار الكآبة والحزن والحيرة حتى كأنه اخبر اوليائه بالتحقق ثم رجع اليه عقله و افاق بعض الاناقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم وغيرها الارواح والديم ومثله فاق لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول ومثاله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنکه باصبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود کجا بود • دو چشم شوخ ني خفته نه بيدار • غلط گفتم که ني مست و نه هوشيار •

الراجع عند المنجمين ما عرفت وعند اهل السلوك يجيى بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبع هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ ومنه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة وهي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر والاستخبار والامر والنهي والوعد والوعيد بالمنطوق وبالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر والطلب والاثبات والنفي والتأكيد والحذف والبشارة والندارة والوعد والوعيد • و در مجمع الصنائع گوید مراجعة را سوال و جواب نیز گویند و آنچه آنست که شاعر در هر مصراع جواب و سوال بیارد و یا در مصراع سوال بیارد و در مصراع جواب و یا در بیتي سوال و در بیتي جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخری گفته باز یادتی ایهام • غزل • گفتم جانان سوي من بگذر بصر گفتم بچشم • گفت ترك جان كن و در ما نگر گفتم بچشم • گفت آبی زن بخاك رهگذر

گفتم بچشم • خاک بر میدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفت چشم خویش را گوا این خبر گفتم بچشم •
گفت جائی من کجا لائق بود گفتم بدل • گفت خواهم غیر از آن جائی دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در
مصراعی و جواب در مصراعی دیگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدین فرمود • غزل • گفتم که خطا کردی
تدبیر نه این بود • گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود • گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند • گفتا همه آن
بود که بر لوح جبین بود • گفتم که بسی جام طرب خوردی ازین پیش • گفتا که شفا در قدح باز پسین
بود • گفتم که قرین بدت افکند بدین روز • گفتا که مرا بخت بد خویش قرین بود • گفتم که ز حافظ
بچه حجت شده دور • گفتا که بسی وقت مرا داعیه این بود • مثال آنکه در بیتی سوال و در بیت
دیگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • باز گفتم ماه من آن عارض گلگون
مپوش • ور نه خواهی ساخت مارا خسته و مسکین غریب • گفت حافظ آشنایان در مقام حیرت اند •
دور نبود گر نشینند خسته و مسکین غریب • و نیز فرمود • بلا به گفتمش ای ماه رو چه باشد اگر •
بیک شکر ز تو دل خسته بیاساید • بخنده گفت که حافظ خدا را مپسند • که بوسه تو رخ ماه را بیالاید •
الترجیع عند الفقهاء هو ان یاتی المؤذن کلاماً من الشهاداتین مرتین خافضاً بهما صوته و مرتین
رافعاً بهما صوته کذا فی البرجندی فی باب الآذان • و ترجیع نزد شعراء آنست که شاعر شعرا را بچند قسم
منقسم کند و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت
باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطافت تا یازده
است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم
دیگر باشد و هر کدام را مطلع علیحدّه بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیارد
و یا همان را که التزام نموده است بیارد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یک بیت
بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است
یا آنکه بیت‌های بند هر کدام علیحدّه است جملگی بر یک قافیه باشد چنانکه اگر آن ابیات یکنه یکنه را
جمع کنند یکقسم گردد یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید
که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بمقابل خود هذا کله خلاصه ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع
مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره • شعر •

- ای داده بباد دوستداری • • این بود وفا و عهد یاری •
- آخر دل ریش و درد مندم • • تا چند بدام غم سپاری •
- از زلف تو حاصلی ندیدم • • جز شیفتگی و بیقراری •
- ای جان عزیز بر ضعیفان • • تا چند کنی جفا و خواری •

• چون نیست امید آنکه روزی • • بر عاشق خسته رحمت آری •

• آن به که ز صبر رخ نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

• ای ساقی از آن می شبانه • • در ده دوسه جام عاشقانه •

• تادر سر من ز عقل باقی است • • از دست مدد می مغانه •

• دیری است که آتش غم دل • • در سینه همی کشد زبانه •

• می نوش تو حافظا بشادی • • تا چند خوری غم زمانه •

• چون نیست بهیچ گونه پیدا • • دریای فراق را کرانه •

• آن به که ز صبر رخ نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

• در سختی عشق اگر بپذیرم • • من دل ز غم تو بر نگیرم •

• پیوسته کمان ابروانش • • از غمزه همی زند به تیرم •

• نتوان قلم نوشت شوقش • • گر پیر فلک شود دبیرم •

• دارم سر آنکه همچو سعدی • • بنشینم و صبر پیش گیرم •

• چون کرد زمانه ستمگار • • دور از توبه بند غم اسیرم •

• آن به که ز صبر رخ نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی گفته • شعر •

• آئینه جمال جان گشت لقای روتو • • آئینه ندیده ام من بصفای روتو •

• برگ گل است در نظر کو برخ تو اندکی • • ماند و گر نماند او باد بقای روتو •

• در دو جهان بجان ترا خلق همی خرد و من • • هر دو جهان نهاده ام نیم بهای روتو •

• روتو دیده چشم می در پی دیده رفت دل • • هست گناه چشم من نیست جفای روتو •

• چون بر بوی ابر از کف پادشاه ما • • در عرق است دم بدم گل ز حیای روتو •

• کسری و جم بجنب او هر دو شه دروغي اند •

• هاتم و معن بر درش هر دو گدایم راستین •

• و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی • • مدد چو من ار فنا شود باد بقای چونتوی •

• جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی • • کی بچو من رسد گهی جور و جفای چونتوی •

- بر سر کوی عاشقی شاه و گدا یکی بود •
- بادشاهی کند کسی کوسش گدای چونتوی •
- گرندهم بمشق تو جان نه ز قدر جان بود •
- زان ندهم که دامش نیست سزای چونتوی •
- خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود •
- بنده شاه و می زند لاف هوای چونتوی •

• هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت •

• سرو جلال و جاه را نشو و نسای راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوائی باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده:

- ای سایه رحمت الهی •
- وی غنچه باغ پادشاهی •
- هم چرخ جمال را تو مهری •
- هم برج جلال را تو ماهی •
- بر سلطنت تو بی تکلف •
- تمکین تو میدهد گواهی •
- بر نام تو مهر کرده گردون •
- منشور او امر و نواهی •
- نام تو یقین که می برآرد •
- آوازه ز ماه تا به ماهی •
- گردون که لطیفها بر آرد •

• دری چو تو در صدف ندارد •

- ای خلعت ملک بر تو زیبا •
- وی غوغ دولت از تو غرا •
- ای آمده نو عروس دولت •
- بر شکل و شمائل تو شیدا •
- انوار شکوه شهر یاری •
- از روی مبارکت هویدا •
- بر قامت حشمت تو کوتاه •
- این اطلس نیلگون خضرا •
- بگذشت هدای میت عدالت •
- از سقف نهم رواق خضرا •

• در قصر تو چرخ آستانی •

• کیوان بدر تو پاسبانی •

- تا باد خدای باد یارت •
- جز میش مباد هیچ کارت •
- هر آرزوی که در دل آید •
- ایام نهاده در کنارت •
- توفیق زینق در پیمینت •
- تائید ندیم در یسارت •
- تا چرخ بپاست دور دورت •
- تا دهر بجاست کار کارت •
- آسوده چو حافظند خلقای •
- در سایه تخت کامکارت •

• کارت همه حفظ ملوک و هین باد •

• تا باد همیشه همچین باد •

الرداع بالبدال المهمة عند الأطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيال الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

الترصيع در لغت نشانیدن گوهر و مروارید است در چیزی • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى و انك لا تظما فيها و لا تصحى جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع الظما و بالصحى مع الظما وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتراكا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام و العرى خلو الظاهر من اللباس و الظما و الصحى اشتراكا في الاحتراق فالظما احتراق الباطن من العطش و الصحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان و زنا و تقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايا بهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه و يجيى في لفظ السجع مثال ديكر در فارسي • شعر • آرايش آفاق شد رخسار بزم آراي تو • آسايش عشاق شد ديدار روح افزاي تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نياز ارم ارتو آراي • من نياز ارم ارتو نازاري • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو گشتي همه چيز از تو گشت • چون ازو گشتي همه چيز از تو گشت •

الرضاع بكسر الراء و فتحها و بالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسمع يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعاً كضرب يضرب ضرباً و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكماً للبن خالص او مختلط غالباً من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حolan و نصف و عندهما حolan فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

الرفع بالفتح و سكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفاً و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعاً • و عند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحاً و الحاصل يسمى مرفوعاً و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة و ثلثة ارباع • و قال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مثاني و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات و مثلثا و على هذا القياس بالغاً ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب •

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاراً لذلك ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببديان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكماً ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسيناً للظن ومثال المرفوع من التقرير حكماً ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا . واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلاً او منقطعاً ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قاتل يقاتلون قوما الحديث . وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع . ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يصفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهنا من الصيغ المحتملة للرفع ايضاً . ومن ذلك ايضاً قوله كذا نفعل كذا فله حكم الرفع . ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة .

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل ومسقط الجرد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيى كذا في شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على مهنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما والمراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى . وقيل المراد بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل وقيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب والا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب والمراد من جانب لا اقرب منه وهو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق . والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي وان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقي والغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي . ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربي حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن وبالنظر الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه . ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مركز الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب انحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي وفوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط • وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه • والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها • و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن انقوم اعطلحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه و لم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجعفي •

ارتفاع الخصية عند الاطباء هو ان يرتفع احدهما او كلاهما من كيسهما الى العانة فتوئم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تنصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض •

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لوقليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيى في لفظ الصلوة •

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيى في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف • و عند اهل القوافي حرف مدولي، يكون قبل الروى ولا شيى

بينهما و يجوز في الـرَدَف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا في عنوان الشرف وقد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانث سعاد وهذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه و در منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين كه پيش از روي باشد بي واسطه متحركى خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است و ميان تاء كه رويست و درين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعايت تكرار ردف مطلقا واجب است و هر قافيه كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال و آنكه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بر ردف مفرد گویند و آنكه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بر ردف مركب گویند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است *

الرديف مثل الكريم نزد شعراء عجم عبارت است از يك كلمه يا زياده كه بعد از قافيه در ابیات بيك معنى مكرر شود و شعريكه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده و شعراء عرب رديف را اعتبار نكرده آند و اين بردونوع است يكي كلمه تام مثاله شعر * اي دوست كه دل زبنده برداشته * نيكوست كه دل زبنده برداشته * دوم حرفيكه بجاي كلمه تام باشد اعني حرف مفيد المعنى چون تاء خطاب و شين غايب و ميم متكلم مثاله شعر * سپهر مرتبة شاهاتوني كه پيش درت نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت * كذا في جامع الصنائع و رسالة الجامي * و در منتخب تكميل الصناعة گوید اين تعريف مذکور بقول مشهور است * و صاحب معيار الاشعار گفته كه اختيار در تعريف رديف بتكرار الفاظ است و بمعنى اعتبارى نيست چه اگر رديف در همه قصيده بيلك معنى بود يا بمعاني مختلفه يا بعضى را بمعنى و بعضى را نبود بسبب آنكه بعضى بانفراده لفظى باشد و بعضى جزء از لفظى روا بود و گفته كه در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافيه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نيز گفته هر چه بعد از روي و وصل بود اولى آنست كه جمله را از حساب رديف شمرند و اين خلاف متعارف است و شمس قيس گفته در تعريف رديف ميبايد كه شعر در وزن و معنى بدر محتاج باشد و اين محل بحث است زيرا كه خود در آخر مبحث گفته كه چون كلمه رديف در موضع خویش متمكن نيفتد معني شعر را از روي معنى بدان احتياج نبود عيب است پس معلوم شد كه بر تقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنكه عيبى دارد

و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مراد تعریف رديف بی عیب است نه مطلق رديف • بدانکه شعر مشتمل بر قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه و رديف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف رديف اگرچه در اصل ذکر رديف واجب نیست بلکه مستحسن انتهی کلامه •

الرديف المتجانس نزد شعراء دو معنی دارد یکی آنکه شاعر بعد قافیه رديف لفظی را آورد که ذو معنيين باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله • شعر • ستوده خان کریم آن سحاب گوهر بار • که برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ بار که رديف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی رديف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که از آن لفظ قافیه و رديف هر دو خیزد مثاله • شعر • آن یار دلربا که رخس را هر آئینه • چون مه نموده راست نماید هر آئینه (• مثال دیگر • بیت • ای خنک جانی که در هر آئینه • دید روی یار خود هر آئینه •) لفظ آئینه رديف است در مصراع اول از هر آئینه لفظ هر قافیه است و لفظ آئینه رديف و در مصراع دوم قافیه و رديف از یک لفظ هر آینه آورده است کذا فی جامع الصنائع و وجه تسمیه ظاهر است چرا که رديف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جامع معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی بر رديف متجانس موسوم گشت •

الرديف المحجوب نزد شعراء لفظی است مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله • بیت • ستوده خان کریم آن غمام گوهر بار • که هسب بر کف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر رديف محجوب است کذا فی جامع الصنائع • و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد •

رديف المعنيين نزد شعراء آنست که از یک لفظ رديف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله • بیت • پرد چون کرگس تیرت کند سیمرغ را پر کم • پرد چون طوطی کلکت شود طأوس جان پرور • پر کم دو معنی دارد یکی بیکار دوم پر او کم شود و طأوس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع و مقصود در اینجا لفظ پرور است که رديف است و جان قافیه •

الرداف عند اهل البیان هو ان یريد المتکلم معنی فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الاشارة بل بلفظ یرادنه کقوله تعالی و قضی الامر و الاصل و هلك من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته و عدل عن ذلک الى لفظ الرداف لما فيه من الاجازة و التنبیه علی ان هلاك الهالك و نجات الناجي کان بامر امر متطاع و قضاء من لا یرد قضاؤه و الامر یستلزم الامر نقضاؤه يدل علی قدرة الامر به و قهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه یفصان علی طاعة الامر و لا یحصل ذلک کله من اللفظ الخاص و کذا قوله و استوت

على الجودي وحقيقة ذلك جلست نعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس وكذا فيهن قاصرات الطرف والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة • قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم والارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات •

المردف على صيغة اسم المفعول من الرداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا •

الترادف لغة ركوب احد خلف آخره • وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة بمقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين وبقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما وبقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود • قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازاً عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سميا مترادفين فذلك والا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر • ويقابل الترادف التباين • واللفطان اللذان يكون معناه اثنتين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين • فائدة • من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزماً له • وابتعد منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ومنهم من زعم ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة • نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمي بعيد جدا • فائدة • زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالماشي والكاتب او الصفة وصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك وقال لواقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة (لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم واستفادة التفهم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف لانهايم والمقصود حامل من احدهما فلا فائدة فى الآخر نصار

وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو تعود وجلس
 للهيئة المخصوصة واسدوليت للحيران المخصوص وغيرها ولا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائد كثيرة كالتوسع
 في التعبير وتيسر النظم والنثر ان قد يصلح احدهما للردي والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع
 البديع كالتجنيس والتقابل (وغيرها) مثال السجع قولك ما ابعد مافات وما اقرب ما آت فانه لو قيل
 بمرادف مافات وهو ما مضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجيء او غيرهما لغات السجع ومثال
 المجانسة قولك اشترب بالبر وانفقه في البر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول
 وهو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنه لغات المجانسة والقلب نحو قوله تعالى ربك
 فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لغات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية
 المنبهة على السلم) * فائدة * قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر
 والاصح وجوبها • وقيل لا يجب والا لصح خدای اكبر كما يصح الله اكبر والجواب بالفرق بان المنع ثمة
 لاجل اختلاط اللغتين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة • قيل والحق ان المجوز ان اراد
 انه يصح في القرآن فباطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار
 والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواء
 كانا من لغة واحدة او اكثر • واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العنصدي
 وبعضها من كتب المنطق • (اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد
 من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو
 ابن الحاجب واتباعه انه يصح واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما
 التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح فاذا
 لم يوجد المانع عن القيام صح القيام • وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله اكبر
 خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح • وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في
 بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة
 التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز
 ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر
 لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه
 فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا وان كان متحد المعنى
 مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر ومخلص الدليل ان
 نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب

بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ مطي ودعاهذا في شرح السلم للمولوي مبین) • بدانکه ترادف نزد بلغاء دو نوع است یکی هفر و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیارد ولیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصفلی مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنر است چرا که امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آرد و بعضی این را حشو قبیم نامند کذا فی جامع الصنائع • (و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب و احتراز بقوله لفائدة عن التطویل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدي بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوة عدي المذكور • شعرا • و قدّدت الادیم لرا هشیه • و الفی قولها کذبا و مینا • فالکذب و المین بمعنی واحد و لا فائدة فی الجمع بینهما و التقدید التقطیع و الراهستان العرقان فی باطن الزراعین و الضمیر فی راهشیه و فی الفی لجذيمة و الضمیر فی قدّدت و قولها للزباء انتهى •) و نزد اهل تعبیه عبارات است ار ذکر کردن لفظی و اراده کردن ازان لفظ مترادف آن و یجیی فی لفظ المعنی فی فصل الیاء من باب العین •

المترادف قسم من القافية كما یجیی فی فصل الیاء من باب القاف •

الرشف بالفتح و سکون الشین المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارات است از استخراج اسماء از زمام کذا فی بعض الرسائل • و در بعضی رسائل گوید اطلاع مغیبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گویند که در مقابل کشف است •

فصل القاف • الرتق بالفتح و سکون المثناة الفوقایة هو ان یخرج علی فم فرج امرأة شیء زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع کذا فی الموجز • و رتق نزد صوفیه اجماد ماده وحدانیت است که آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند که مرتوق بود قبل از آفریدن آسمان و زمین و مفتوق بعد از تعین او بخلق کذا فی کشف اللغات (و قد یطلق علی نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و علی کل بطون و قیبة کالحقائق المکنونة فی الذات الاحدية قبل تفاصیلها فی الحضرة الواحدية مثل الشجرة فی النواة کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین •)

الرزق بالكسر و سکون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي او غيره • مبالحا کان او حراما و هذا اولی من تفسیرهم بما انتفع به حی سواء کان بالتغذي او بغيره مبالحا کان او حراما لخلو هذا التفسیر من معنی الاضافة الی الله تعالى مع انه معتبر فی مفهوم الرزق فالتعريف

الاول هو المعمول عليه عندهم وبالجمله فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك • ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق • وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري • وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى • وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى و مما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم • اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تنمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان متصفا بالكلية او بالحكمة او لم يكن فانفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري • وعند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بملوك يأكله المالك والمراد بالملوك المجعل ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا ولا يرد خمر المسلم وخنزيرة اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانها ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا • ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى و ما من دابة الا على الله رزقها يعنها • ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه • وقال في مجمع الملوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل • مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفاف است و اين را رزق مضمون گویند چرا كه خداي مامن اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق منقسم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيره او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مرصالحان و عبادان را بدان وعده کرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب • وتوكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس

ما به كه يخلقه كه آنچه كفاف است ببالقطع خواهد رسيد و توكلي كنند التوقي كفاية و في خلقة المملوك
قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من منسوب ما يحتاج اليه مطعوما ومشروباً وملبوساً وقال حكيم الرزق
ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يقيه و هو لا يزيد ولا ينقص بالترك انتهى والفرق بين الرزق
وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيء في لفظ العطية في فصل المواضع من باب العبد .
الترافق نزد شعراء عبارت است از انشای شعری بر وجهی كه اگر هر مصرع اول را با مصرع ديگر
ضم کنند بيتی مستقيم باشد از همان شعرو در لفظ و معنى وقاينه و وزن هيچ خلل نيافتد مثاله . شعره
از زلف بروى كني اگر تاب شوم . بر لب نهي اگر مي ناب شوم . در چشم نياورمي اگر خواب شوم .
از دست بريزي ام اگر آب شوم . كذا في مجمع الصنائع .

الرق بالكسر والتشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف وثوب رقيق اي ضعيف
النجم ومنه رقة القلب . وفي الشرع عجز حكمي للشخص بقاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر
به بصير الشخص عرضة للملك واحترز بالحكمي عن الحكمي فان العبد قد يكون اقوى من الحر وذلك
الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا وعبدا . والحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان
الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها
اي الولاية على النفس والمال والا ولاد والنكاح والا نكاح وغيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه
ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى واحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتأمل في اثبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين
مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان
الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا وان اسلم
واقضى ضد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح والتلويح .

(الرقيقة هي اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الوسطة اللطيفة الرابطة بين الشينيين كاصداد الواصل
من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم والاعمال
والاخلاق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقيقة العروج ورقيقة الارتقاء وقد تطلق الرقائق على علوم
الطريقة والصلوك وكل ما يلطف به سر العبد وتزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .)
(المراهق صبي قارب البلوغ وتحركت آتله واشتهى ويحتاج مثله كذا في الجرجاني .)

فصل الكلف * الركعة نوه بلفاء آنست كه در نظم از جهت استقامت وزن متحرك را ساكن كنند
و ساكن را متحرك و يا متحرك را كه مشدد باشد ساكن كنند و يا مخفف را مشدد گردانند كذا في
جامع الصنائع .

بـ **فصل في الترتيل** • الترتيل بالياء الموحدة عند الطويلة المتخلع وهو من لطراف وغيرها لنصباب بلغم
 وهو من سبب جعل المقسم كما يحصل في الاستعانة يقال ترتيل المرأة اذا كثرت لسانها كذا في بحر الجواهر •
 الترتيل بالتاء المثناة فوقانية عند القراء هو التمهّل في القراءة كما في البرجندى • (وفي الجرجاني
 الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف و الاوصال والآي والمد • وقيل هو خفض الصوت والتعزير
 بالقراءة وتحسين الصوت انتهى) وقد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم •

الرجل بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة • وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بآرائه
 انشأ من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والصبى والخصي
 داخلان في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كلاً في البرازية في آخر كتاب الخلاف •
رجال الغيب نجباء را كويند چنانچه در لفظ مرفي در فصل فاء باب ماد مهملة مذکور خواهد شد •

المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه
 الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما كجعفر علماً بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا
 الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس
 وقيد النقل احتراز عن المشترك وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من
 الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع
 له فيكون حقيقة وانما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً الى الوضع الاول فانه
 اولى بالاعتبار • ان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازاً
 في المعنى الثاني • قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو
 وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً ومجازاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول
 والمجاز وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى • ان قيل من
 اين يعلم ان في المرتجل نقلاً وفي المشترك لا • قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل
 على ان الواقع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركاً فانه
 لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له
 وضعاً آخرام لا • واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط
 في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في
 النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
 متناسبة فهو المرتجل و ان كان متناسبة فان هجر المعنى الاول فممنقول وبالعكس الاول حقيقة وفي الثاني
 مجاز واما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخل في المشترك ويقسم بما يكون وضعه

لكل من المعاني ابتداء بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء أي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضح أو واضع في زماني واحد أو في زمانين و سواء وجدت المناسبة أولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا يلاحظ المعنيان معا أي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلام و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني الارتجال هو ان يفتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى •

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولاً و يصاوبها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأموراً بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • و بالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص ف قيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي • و قيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • و قيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأموراً بمتابعة شريعة من قبله • و قيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعض شروح مختصر الامول • و قال بعضهم ان الرسول اعم و قصره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بعض خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام ولا يراه و المرسل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى • و المفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول و المرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة و ثلثة عشر و عند البعض ثمانية عشر و الوالمزم منهم ستة نفر آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى و لا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضاً و الفرق بين الرسول و المرسل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاد من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعة للنووي الرسول انسان حر ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرح و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخاً لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب
ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة و ثلثة عشر و قلت الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور و مصحف آدم
وشيث و ادريس و ابراهيم • وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من بني آدم اوحى اليه بشرع
وان لم يؤمر بتبليغه • وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق •
ورد بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر و الكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل
من النبي قطعا وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير البحر
وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال في النبي في الكل • وبعضهم على
ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • وبعضهم على ان مريم أم عيسى عليه السلام من الانبياء
كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • (وفي اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسل
باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن في البيع او اخذ المبيع
واداء الثمن في الشراء • وصورة الارسل في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان
الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد
اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعث هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه
في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون
خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة
الاداء او الابرء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه
فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء وامثالهما فانه لا يجب
عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقال بعث منك هذا الشيء بكذا يجوز
ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به
هكذا في العناية والكفاية •)

المرسل على صيغة اسم المفعول من الارسل يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها
ما هو مصطلح الاصولييين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم املا اى لابنص
ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجوز في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة
من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه
تجسيرا المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه ومنها ما هو مصطلح الحديثين وهو الحديث
الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا وصورته
ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته

كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد * وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا * وبعضهم قيّد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين * واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا و اليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوقفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما في العسدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع * وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح المضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى * وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا بالمنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط * وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اي موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غايروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق * اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله *

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلي كذا في بعض رسائل العروض العربي * وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة * ودر جامع الصنايع گوید ترفیل زیاده کردن سبب خفیف است در عروض و ضرب تا مستفعلن و مفتعلن سالم و غیر سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد * (و فی الجرجانی زیاده سبب خفیف مثل متفاعلی زیدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه ألفا فصار متفاعلاتن و يسمى مرسلا *)

الرمل بالفتح و سکون الميم بمعنی ریک و نیز علميست پیدا کرده دانیال پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطه چند بنموده کذا فی المنتخب و يعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعلم منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشكال الستة عشر و غرضه الوقوف على احوال العالم و صاحب هذا العلم يسمى رمالا بالفتح و تشديد الميم •

الرمل بفتحین عند الشعراء هو الشعر المجز و رباعیا کان بحر او سداسیا و قائل ذلك يسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف و قد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا کذا فی بعض رسائل القوافی العربیة و یجئ فی لفظ الشعر ایضا و یطلق ایضا على بحر من البحور المشتركة بین العرب و العجم و زنه فاعلاتن ستة مرار و لم يستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هكذا فی بعض رسائل عروض العربیة • (این بحر را ازان جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را و تدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را • خواب بندیهایی چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفی میآرد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم میآید و غیر سالم مسبع میآید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و در گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لب و لب و ای سرو پری روی سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلزار • بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر • و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید و مسدس غیر سالم مقصور میآید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید •

فصل الميم • الترجمة بفتح التاء و الجیم ملحق فعللة کما يستفاد من الصراح و کنز اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کما فی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نية الجوزاء خدمته • لما رايت علیها عقدا منطقا • ترجمه آن • بیت • گر نبود عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر • و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معمای مترجم در لفظ معنی مذکور خواهد شد (مثال دیگر • شعر • قال لي كيف انت قلت علیل • سهر دائم و حزن طویل • ترجمه بفارسی این است • بیت • گفت چونی گفتمش بیمار و زار • نه شبم خواب است نه

روزم قرار • مثل دیگر • شعر • تعاليت كي اشجی و مابلک علة • تربدين قتلي قد ظفرت بذلك • ترجمه فارسي • بيت • مي نمائي خویش را بيمار تا غمگين شوم • قصد قتل بنده داري فتح يابي اندران •

الرحمة بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزّه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس و هيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازيلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال • وقال آخرون هي من صفات الفعل وهي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجب من العقوبة • و قيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي للغرض و كل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام اَحدها اعطاء المال لطلب الخدمة و الثاني اعطاؤه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطاؤه لطلب الاعانة و الرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطاؤه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم وهي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحصل في قولهم يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد وهي ما يتعلق

بالصعادة الآخروية والرحمن هو العطوف على عباده بالابحار أولا والهداية ثانيا والاسعاد في الآخرة ثالثا والانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا والاقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة * (وقال ابو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات و اسماء الانعال و اسماء الصفات و البسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلاثة فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا و الآخرة شيئا فشيئا من حيف حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) * قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم و القادر ونحوهما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم جميع المراتب الحقيقية دون الخلقية فهي اخص من الالهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه والالهية جميع الاحكام الحقيقية والخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالهية لانها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقديسها عن المراتب الدنية وليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب والقصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت بافضلية القصب لعمومه و جمعه له و لغيره فالالهية افضل والاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن وهو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية و الارصاف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و الكلام و السمع و البصر والاسماء الذاتية كالأحادية و الواحدية والصمدية ونحوها واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقيقية والخلقية فانه لظهورها في المراتب الحقيقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل * (و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسائية التي في الحضرة الالهية الفاضل منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد والرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقنضية للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شئ في قوله تعالى ورحمتي سبقت غضبي والرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمؤمنين والمحسنين في قوله تعالى فساكن بها للذين يتقون وفي قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى)

ذوالرحم بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذوالقرباة * وعند اهل الفرائض وهو القريب الذي ليس بذئبي سهم مقدور ولا عصبه ذكرا كان او انثى كذا في الشريفة *

الترخيم بالحاء المعجمة لغة قطع الذنب • وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفاً أي من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المناسبات بهروط وهي ان لا يكون المنادى مضافاً ولا مضارعاً له ولا مستغنياً ولا مندوباً ولا جملة ويكون علماً زائداً على ثلاثة احرف او يكون بقاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو في يامروان وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها •

الرسم بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة العلامة • وعند المنطقيين قسم من المعروف مقابل للحد ومنه تام وناقص (مارسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او الجسم الضاحك او بعرضيات تختص بجلتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرية مستقيم القامة ضاحك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره) ويجوز في فصل الفاء من باب العين • وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • وعند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گویند كه هر عبادتی كه بی نیت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد باید كه اول نیت خود را از شائبه نفسانی و داعیه شیطانی خالص گرداند و این بقوت علم می شود • مصراع • هر كرا علم نیست نیت نیست • (وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله واياه عنى من قال الرسم نعمت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •)

(رسوم العلوم ورسوم العلوم هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات •)

الارتسام في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (الرقم في الاصل الكتابة والنقش والختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعثك هذا الثوب بقرمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح وسكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري وكلا القولين واحد ويختص بالمرفوع والمجرور والمضوم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرهما

فلا يقبل التبعض كذا في الاتفاق في بحث الوقف •

فصل النون * (الران هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات

بالنفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في
(المصطلحات الصوفية •)

الرصونة بضم الراء والعين المهملة هي الحق • وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه و قد

سبق في لفظ الحق •

الركن بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء و لذا يقال لعله الماهية ركن و جزء على ما يجيء في

محله لكن الأطباء خصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء أولية للمواليد

الثلاثة اي الحيوانات والنباتات والمعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءاً للمركب بالفعل يسمى

ركناً وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلاً لان كلا منهما كالأصل لغيره وباعتبار ابتداء

التركيب منه يسمى عنصراً وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقساً لان معنى الاسطقس في اليونانية

ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسديدي شرح الموجز • وعند أهل العروض هو المركب

من الأصول و يسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم • وعند الأصوليين قد يراد به نفس

ماهية الشيء اي جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل في الشيء اي بعض الاجزاء وهو قسمان اصلي

و زائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون

خارجاً عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه والاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي

والاقرار بركن زائد وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم المركب

كان شبيهاً بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالقرار في الايمان حتى

لواجري كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافراً او باعتبار الكمية كالقل

في المركب منه و من الاكثر حيث يقال لاكثر حكم الكل • واما جعل الاعمال داخلة في الايمان

كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في

حقيقة الايمان • واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمناً عندهم

وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة

وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة

المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما وبالجمله فالركن الاصلي هو ما ينتفى بانتفائه الشيء

وحكمه جميعاً والزائد ما ينتفى بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازاً وهو اوفق

لكلام القوم • وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء نسمي ركنًا مجازًا هكذا يستفاد من التلويح من أول مبحث القياس ومن باب الحكم •

الرهن بالفتح وسكون الهمزة لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد قالوا رهنه أي جعله رهنا وارتهن منه أي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن آخذ الرهن لكن في أكثر الكتب أنه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه إشارة إلى أن الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعارة من الراهن أو من غيره بأذنه لم يبطل وإلى أنه يجوز بطريق التعاطي والتبادر أن يكون الحبس على وجه الشرع فلو أكره المالك بالدفع إليه لم يكن رهنا كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الأذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح وبالمتقوم خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم بخلاف ما إذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا وقولنا بحق أي بصحب حق مالي ولو مجبولا واحتزبه عن نحو القصاص والحد واليمين والمراد ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة أو العارية أو بجهة المبيع في يد البائع وقوله يمكن اخذه منه أي استيفاء هذا الحق كله أو بعضه من ذلك المال فيتناول ما إذا كان قيمة المرهون أقل من الدين واحتزبه عن نحو ما يفسد وعن نحو الأمانة وعن رهن المدبر وأم الولد والمكاتب وإنما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذي لم يصلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي (وكثيرا ما يطلق على الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق) •

فصل الواو* الربو بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر أيضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما في بحر الجواهر وفي الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعصب وهوا يغلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق أولا هذا كلام الشيخ • والسرقي لم يفرق بين ضيق النفس والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس أسماء مترادفة انتهى • وقد فرق البعض بينه وبين البهر كما قال في بحر الجواهر وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر أن الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة والبهر مادية في الشرايين وإن في البهر يكون ملمس الصدر حارا وفي الربو لا يكون كذلك وإن في البهر يحمر الوجه عند السعال أكثر من احمراره في الربو واحتباس الانخرة الدخانية في الشرايين •

الربا بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح وسكون الهمزة كما قال ابن الأثير فلامه واو ولذا قيل في النسبة ربوي ويكتب بالالف كالعصا والياء كالذبيح والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية •

وفي الكافي انه قد يكتسب بالواو وهذا اقبح من كذبة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعوضة للوقف واقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفاتشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه • وهو لغة الفضل وشرعا مشترك بين هاتين الاول كل بيع فاسد والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد والثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة • والفضل الشرعي هو فضل الحول على الاجل والعين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي ابي الكيل والوزن كما في ربا النقدين وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنسنة وبيع كبر وشعير بكري بروشعير وحفنته بحفنتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا وقولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كري بر بكر بر وفلس وقولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما وقولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين • وفي البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد • وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا • وفي جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسنة ربا وان لم تتحقق فيه زيادة انتهى ولا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسنة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه ومن الحقيقي انتهى كلامه •

الرجاء بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • وفي بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر واصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في القاموس والصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد • وقيل الرجاء الثقة بالجد من الكريم الودود • وقيل توقع الخير عن بيده الخير • وقيل قوت الخائفين وناكهة المكرومين • وقيل هو من جملة مقامات الطالبين واحوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت واقام وانما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • وقيل هو ارتياح القلب للانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تهتدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق في مرضي والرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برباء محمود • وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب ورجاء بر قبول توبه وقبول كارنيكو پسندیده است ورجای مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجاى

دروغ است و فرق میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکند و کاهلی پیش گیرد این را متمنی گویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکند و امید دارد و این محمود است • و فی احیاء العلوم ینبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لا يتوب و يتمنى المغفرة انتهى • و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبیهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق • و قيل بالحاء المهملة لانه يتقل بطن صاحبته اثقال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

الترجي ارتقاب شیئی لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل فی الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلک تعطینا و الاشفاق ارتقاب المکره نحو لعلی اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب ما يكرهه • و الفرق بينه و بين التمني ان فی التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيئ و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا فی المطول و الجليلي فی بحث الانشاء • و منهم من جعل الترجي داخلا فی الطلب كما يجيئ فی الاتقان و من اقسام الانشاء الترجي و نقل القراني فی الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه و بين التمني فی البعيد و بان الترجي فی المتوقع و التمني فی غیره و بان التمني فی المعشوق للنفس و الترجي فی غیره و سمعت شيخنا العلامة الكافي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي و حرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيئ •

الرجاء بالحاء المهملة قد عرفت فی الرجاء بالجيم •

التراخي بالحاء المعجمة لغة التباعد • و شرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن القوت فيشتمل تمام الامر • (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استمير للصرعة ثم سمي به الساعة التي لا يبرأ فيها كما في قولهم يمين الفور و المراد من الفور فی الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي فی الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج • [

الاسترخاء عند الأطباء ترهل وضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء • وأما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في أحد شقي البدن طولا ويضاف الاسترخاء بكل مضمحل فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الأمراض •

المرخي عند الأطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته ورطوبته كالماء الحار كذا في الموجز •

الرشوة بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به إلى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر • قال ابن الأثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة وتاممه في صلح الكرمانى فالمرثشي الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • وفي البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاء اعطاء اياها وارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى • وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا حاكما او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والضم لغة • وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي والآخذ والتأني اذا دفع الرشوة إلى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع وكذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببيع المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوي امره عند السلطان وان طلب منه ان يسوي امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد مساوي امره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل ولم ارقصا يحل الآخذ فيه دون الدفع وأما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة • وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيء اليهم فالدفع والآخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال إلى صاحبه وان قضى حاجته ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص إلى شاعر خوفا من الهجاء والذم وقالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة ومنها اذا كان ولي امرأة لا يزوجهها لا ان يدفع إليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى من البحر) (وفي فتاوى ابراهيم شاهي وعن يوبان رضي الله عنه لعن الله

الراشي والمرتشي • وفي الحموي حاشية الاشباه والنظائر الرشوة لاتملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى • وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي وان علم القاضي بذلك فقضاة مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوه ليعصري بينه وبين السلطان او يرشوه ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوه للقاضي ليقضي له في الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موانق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاء ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب وفي الوجه الثاني ايضا لا يحل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة المهروفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة وحقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اي اذا باشرة احد غيره لكفاه فبئذ على هذا لو اخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك في الجملة • وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط وسواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بخلاف احد وفي الوجه الثالث لا يحل للاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من الذائبين على الاحتساب في القصبات ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقررروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة وبين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجبين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرمان واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فان كان لجور لايجوز وان كان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد والتعجب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يلمسون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لاجل التودد والتعجب وكانوا

يقو حشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلماذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب والمطنب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي وامثاله او على الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف وسواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي وامثاله وفي ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفي شاعر يخاف منه الهجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي واهل الديوان وامثالهم *

الرضا بالكسر بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة • وعند الاشاعرة ترك الاعتراض بالكفر مراد الله تعالى وليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه • و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعبادة الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضا والتسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضا والتسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة • فاما الرضا بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضا به اذا كان محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان ومع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يرد به المقضي ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى الذين اذاصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون • وفي شرح الطوالح الرضا من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب انتهى • وعند اهل السلوك الرضا هو التلذذ بالبلوى كذا في مجمع السلوك وفي اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس و بدر آمدن است در رضاي حق •

الرفو بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه ويجيء في فصل النون من باب الضاد •

والتجنيس المرفو قد سبق •

(الراعي) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب

لصلاح العالم كذا في الاصطلاحات الصوفية •

فصل الياء • الرؤيا بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب ديدن وآنچه در خواب بيند كما في المنتخب •

و در مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف در بيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيزن آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد از او صاف بشري است مدرك آن شود واين واقعه روحاني مطلق باشد و كاه بود كه نظر روح مريد شود بنور الهي

و آن واقعه رباني صرف بود که المؤمنین بنظر بنور الله تعالى و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خيال آید و آن بر دو نوع است یکی افغات احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خيال ادراک کند و وسوس شیطاني و هواجس نفساني که از القاي نفس و شیطان باشد و آن را خيال نقش بندي مناسب کند آن را تعبیری نباشد دوم خواب نيك است که آن را رویاي صالحه گویند و آن جزویست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آنحضرت علیه الصلوة والسلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتداء تا بشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است یکی بتاویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که مریم بود انی ارئ فی المنام انی اذبحک دوم آنکه محتاج تاویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوباً و الشمس و القمر رائتهم لی ساجدين یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتاویل حاجت نیامد فخر و اله سجداً سیوم آنکه جمله محتاج تاویل بود چون خواب ملک مصر انی ارئ سبع بقرات سمان الآیه و بحقیقت رویاي صالحه مطلقانه آنست که او را تاویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مومن و کافر هر دو را باشد بلکه رویاي صالحه آنست که مرید بنور الهی بود و این جز مومن یا ولی یا نبی را نباشد و یک جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مرید بتایید نور روح و بی تایید نور الهی رویاي صالحه نبود و صاحب مرصاد العباد گوید که رویا بر دو نوع است رویاي صالح و رویاي صادق رویاي صالح آنست که مومن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تاویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رویاي صادق آنست که بی تاویل راست باز خواند و یا تاویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مومن هر دو را باشد و بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نیز بعضی فلاسفه و رهتاب و براهمه را بسبب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنیاي آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شود و بدانکه دیدن پیغامبر را صلی الله علیه و سلم و کذلک همه پیغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شیطان بدانها تمثل کردن نتواند و گفته اند و کذلک ابر که در و باران باشد دیدن آن در خواب حق است شیطان تمثل آن نتواند و کذلک شیخی که موصوف باشد بشریعت و طریقت و حقیقت و اما شیخی که چنین نبود شیطان بدان تمثل کردن تواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلاف است قال عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى نبي . قال القاضي الباقلاني معناه رؤيا عليه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق و الآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه . و قال آخرون بل الحديث على ظاهره و ليس لمانع ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل و اما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية و الرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقية اندلس و لم يبق دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه . و قال ابو حامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي و بدني بل رأى مثلا صار ذلك المثال آلة يتنادى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه وآله وسلم و آله و سلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق أقول فله ثلث توجيهات و خير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة و كما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة . قال مكِّي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء و الملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا انه رآه حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا ان لا يصدق عليه حد الصحابي و هو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المخبر عن الله تعالى و هو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر و لذا يقال مدة نبوته ثلث و عشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز و هذا احسن و اولى . فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا ان يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع و النوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري و قال عبد الله قوله من رأى في المنام اي رأى على نعتي التي انا عليه فلو رآه على غير نعتي لم يكن رآه لانه قال رأى و هو انما يقع على نعتي . و في مفتاح الفتوح و سراج المصابيح ايضا قيل المعنى و الله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة التي كان عليها

فقد رأى الحق ابي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المراد انه اذا رأى شخصه يوم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي ابي في صورتي • وقيل برهر مفتى
 كه بيند صحيح باشد • وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته • قيل
 لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن ورويته عليه السلام حال كون
 الرائي جنباً صحيحة أعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدس
 منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من
 الصور الجميلة يكون مثلاً للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العاقل على دار السرور
 أعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤى
 صحيحاً محتاجاً الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون
 بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس
 والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكسرهما بالمجاهدة والرياضة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى
 اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح
 او موسى او عيسى او جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون
 لذلك الرؤيا تعبيرةً صحيحة وان لم يكن كما رأى يعنى عامه مردمان اگردر خواب پیغامبر صلى الله عليه
 وآله وسلم را یا فرشته یا پرنده یا دد را بینند نه آنست که عین ایشان را می بینند بلکه این دیدن را تعبیر
 صحیح بود كذلك حال سالك المذكور كه پروردگار را در خواب بیند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في
 مواضع و يجيب هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو • أعلم انه قال في شرح المواقف في
 المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على
 الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضرغاث الاحلام او المراد ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقه
 رؤيا اصدقكم حديثاً او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه • اما عند المعتزلة فلفظ شرائط الادراك
 حال النوم من المقابلة وغيرها واما عند الاصحاب فليس النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراك
 حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل • وقال الاستاذ ابو اسحاق انه ابي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى
 وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع في المعني شرح صحيح البخاري
 في شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث • او
 قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء
 كما يخلقها في اليقظان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة
 كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علماً على أمور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرسم في الحس المشترك وذلك الارتسام على وجهين الأول أن يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعال فإن جميع صور الكائنات مرسم فيه ثم أن ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي اوبعيدة منه فيحتاج الى التعبير و هو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير والثاني أن يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اللحظة ولذلك من دام فكره في شيء يراه في منامه • وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل و اما ما يوجب مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران و الاشعة و السوداوي يرى الجبال و الادخنة و البلغمي المياه و الالوان البيض و بالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو و لا تعبيرة بل لا تعبيرة انتهى • [سيمع عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود در اینجا و آن این است که نوم ضد ادراک است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمين از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراک اما نزد معتزله ازجهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هوای شفاف و امثال آنها و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده و اوهام باطله • و اما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراک است و جاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراک در نائم پس آنچه دریافته می شود حقیقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراک نیست نه عدم هست اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیراچه برصحت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراک نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طبیعی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل یقظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و برودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجمل در اینجا بیان نموده میشود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دوسر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصاً در حالت نوم زیاده تراشغال میدارد و نفس ناطقه انسانی را به عالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ارل تا بابد در جواهر مچردد آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال با ادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجرّدۀ عالیۀ می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباق می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابلۀ منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کموتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونه خیالی گیرد که در حالت یقظه در روی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه در روی مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتشها و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریح پریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند و طائفة صوفیه که قائل اند به عالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بد را حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است و قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرویا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتایج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء از آن چیست و جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رویا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهب النبوة و بقیت المبشرات و هی الرویا الصالحة و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است و حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکشفات

سایه نبوت است و پرتوی است از آن • اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی برویای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی به چهل و شش است و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهى • حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود به تهذیب نفس خود خاصه پس از آن مامور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید • و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار و سعی و امثال آنها • و در مواهب لدنیه میگوید که بعضی علماء مراتب وحی و طریقهایی آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادق یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم من رآني فی المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل في صورتي متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی نمیتوان نمود و دروغ نمیتوان گفت و رایی را در دوسواس نمیتوان افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بروی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت فداست و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند مدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و برخلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمه کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده توب انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار

او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر
 او رسید تونیز همچنان کن آخر اونیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد • بدانکه احادیث
 بسیار دلالت میکند بر آنکه هرکه آنحضرت را صلی الله علیه و سلم در خواب دید در حقیقت آنحضرت
 را دید و کذب و بطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در
 خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید
 و دروغ بندد و آنرا در خیال بیننده در آرد و جمهر علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند • اکنون
 جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم
 بصورت و حلیه مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس • و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی
 و صورتی بینه که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنلت و یا آخر عمر • و بعضی
 تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بینه که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته • و جماعتی
 گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه
 اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دو رویای حق است و از اغاث احلام
 نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است
 و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر
 پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه •
 و امام محیی السنه نووی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت
 دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود
 پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است • و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است
 مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت^{*} است که میرساند دیدن او بادرک
 آن حقیقت و مراد آنحضرت از آن که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن
 مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی
 در نقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است
 از شکل و صور و مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی • و مثل
 این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزّه است از شکل و صورت و لیکن منتهی میشود تعریفات
 الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد
 در تعریف^{*} همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه
 او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رویت آن

می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آنحضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسبت حال رائی آلات و وسائط ادراک روح آنحضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص ممکن در مکن مخصوص در یک زمان بصفات متغایره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بندد الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آئینههای متعدده تمثیل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست • اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئینها ظاهر میگردد پس هرکه او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هرکه برخلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر دیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضی دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبنی بر اختلاف احوال رائیان است پس دیدن آنحضرت معیار معرفت احوال بطن بیننده است • و در اینجا ضابطه مفیده است مرسالگان را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا کجاست و در چه مقام اند و علاج آن بکنند و در حقیقت آنحضرت صلی الله علیه و سلم آئینه مصیقل است که همه صورت حال خود را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی و فعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از ممر خللی است که در سامعه اوست • اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بعد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگرچه در یقظه است انتهى من ترجمة المشکوة المسمی باشعة اللمعات • [مرآة الكون هو الوجود المضاف الی وحدانی لان الاکوان و اوصافها و احکامها لم تظهر الا فیة و هو یخفی بظهورها کما یخفی وجه المرأة بظهور صورتها • مرآة الوجود هی التعمینات المنسوبة الی الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة و الوجود التعمین بتعمیناتها ظاهر فمن هذا الوجه کانت الشئون مرایا للوجود الواحد التعمین بصورها • مرآة الحضرتین اعلى حضرة الوجوب و الامکن هو الانسان الکامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جمیع الاسماء کذا فی کمال الدین •]

الریاء بالنسرة المد هو فعل لا تدخل فیة النية الخالصة ولا یحیط به الاخلاص کذا فی خلاصة الصلوة •

الرياء • الآراء المحموده • ذوالرويتين • الرداء (٩٠٧) مراعاة النظر • الارتقاء • الرواية • الروي

و در كشف اللغات ميگويد ربا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محبوب كشتن را گویند و اين در اصطلاح سالكن است *

[الرياء ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لارادة الغير والفرق بين

الرياء والسعة ان الرياء يكون في الفعل والسعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشياء •]

الآراء المحموده هي المشهورات المطلقة و تجيى في فصل الرء من باب الشين المعجمة •

ذوالرويتين هو مضمون اللفتين و يجيى في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نیز نام جامه كه بر سر و قد گیرند • و در اصطلاح

صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •

مراعاة النظر هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتی آغاز كند و بمراتب

بالا برد مثاله • بيت • در سراب افتد اگر يك قطره خوي از لب ت • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد

نبات • اول صفت لب معشوق ميكند و بتريقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب

افتد از چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حيات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكي

سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت سه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع •

الرواية بالكسر و الواو لغة النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء

كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز • و في مجمع

السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على

فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيى بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف

من باب القاف • و المتحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السنن

و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عن دونه في السنن

او في اللقي او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن

الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح

المنحبة و هرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح و تشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه

فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تغل و الميم في ان قسما • و بعبارة أخرى هو الحرف الاخير من

القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • و قيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبني عليه او اخر الابيات او الفقر ويحجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف في ان يفعلوا والواو في مصروموا والياء في نحوي و كذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية والجمع و ضمير المونث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشرو اخشي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزیدن و اضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضرباً وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه و حمزة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون و الالف المبدلة و الهمزة المبدلة و الهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول و هو اشي العسدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را هر حرف قافيه گویند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با كلمه از نفس كلمه نماید مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكدیگر آرند عيب نيست اما اولی آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديك يكدیگر نيارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيه مصراع دوم اين بيت • بيت • دلم شد غرق آب از ياد لعلت دیده شد ترم • جراحتهای هجران را بوصل خویش کن مرهم • و يا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافيه مصراع دوم اين بيت • بيت • با رقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم • ميرم زين شهرتاي چشمها برهم نهم • و مثل اين قافيه دوم را زياده از يكبار و بی ضرورت نيارند و اگر آرند نزديك يكدیگر نيارند • و تکرار روي در قوافي واجب دانند • بدانكه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا • و نیز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساکن باشد و حرف وصل بدونه پيوند چون لفظ کاروبار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوند چون کارم و بارم و هريك از روي مقيد و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف کنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نعت کنند مثلاً روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گویند و در كلمه جان مقيد بر داف مفرد گویند و در كلمه گذاخت مقيد بر داف مرکب و على هذا القياس •

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ و السماع فيه كذا في

[الملاحظات الصوفية •]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنين واحد و ان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسنة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالسنة • واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا ١١١١ كه اين را لحيان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند ≡ و برین قیاس در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و میگویند كه از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گویند چنانكه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [وفی الجرجانی

المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي كقوله تعالى و جئتک من سبأ بنبأ یقین وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هینون لینون انتهى •]

المزاوجة عند اهل البديع هي ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين

معنيين في الشرط و معنيين في الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيين واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في

ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البختری • شعره اذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى • اصاغت الى الواشي فلج بها الهجر • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اي لزماني هواها

استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه ويزينه فصّدقته فيما افترى عليّ فلزم لها الهجر • فقد زواج بين نهى الناهي واصاغت الى الواشي الواقعيين في الجزاء والشرط في ان ترتب عليهما لجاج شيء كذا

في المطول • وقال في الاتقان المزاوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه في القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزاوجة من المحسنات المعنوية •

الزيج بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم کتابیست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زیک است بکلف فارسی و آن ریسمانی است که نقش بندان نقش جامها بر آن بندنند و آن قانونیست جامه باف را در معرفت بافتن جامهای منقش چنانکه زيج قانونیست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکی و خطوط و جداول او در طول و عرض شبیه است بآن ریسمانهای زیک در طول و عرض که درهم کشیده اند زیرا که کیفیات نقوش ثیاب ازان ریسمانها پیدا شود چنانکه کمیات حرکات کواکب از جداول زيج ظاهر گردد و آنکه بجیم فارسی خوانند از اغلاط عامه است کذا فی سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سکون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له من قولهم شیئ زهید ای قليل و فی خبر انک الزهید و فی خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد ای قليل المال و زهید الاکل قليلة و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتیقن الحلال فهو اخص من الورع ان هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فیما سوى الله تعالى من دنیا و حنة و غیرهما ان ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و یندرج فيه كل مقصود لغیرهم كل الصيد فی جوف الفرا • و اما الزهد فی الحرام فواجب عام ای فی حق العارفين و المقربين و غیرهم و فی المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فی الحرام و فضل فی ترك الحلال ان كان ازید مما لابد منه و مکرمة فی ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة • و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرک الاکبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشیئ من العمل قولا او فعلا غیر الله تعالى و هو المسمى بالریاء فی الفعل و بالسعة فی القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد فی الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و علیه الزهري و ابن عیینة و غیرهما و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعیه الآخري و سواهما ترك الشبهات رأسا و فضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد الیوم لفقد المباح المحض • و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها فی كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب فی الباطن و زهد غیر مقدور و هو ترك ان یبرد قلبه من الدنيا بالکیة فلا یحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول یحصل الثاني ایضا بفضلہ تعالى و کرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشیئ مع الشیئ • و قال الجنید الزهد خلوا الیدی من الاملاک و القلوب من التلذذ ای الطلب • و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فی الدنيا ای لا یفرح بشیئ منها و لا یحزن علی فقدہ و لا یأخذ منها الا ما یمینه علی طاعة ربه او ما امر فی اخذه مع دوام الذکر و المراقبة

والتفكر في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط . واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفلك عنه وقيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله من كل ما سواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يده من الاسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى . أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة . وأوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملازمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى . وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذي وقال غريب وفي اسناده من هو منكر الحديث وابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضاءة المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصببت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان يكون مادحك وذاتك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب ومنشأ اول تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده . وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقذوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلأته من محبة الحق و اثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة . وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته . وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء . ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها . وقال احمد هو قصر الامل والياس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك . ودر صحائف ميار زهد را نزيدك ماسه مرتبه اسبت

مرتبة اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يكى آنكه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را متزهّد خوانيم و چنين شخص موقوف باري تعالى بود دوم آنكه بظاهر و باطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد و بداند كه من تاركم و او را ناقص گوئيم سيوم آنكه نزديك وي هيچ قدر زي و قيمتي نبود تا بداند چيزيرا كه تاركم و او را در ترك دنيا كامل گوئيم و ليكن ترك بجهت آخرت و نعيم وي بود • و مرتبة دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعني مولى را بجهت خود ميخواهد و خواست او در ينصورت براى خود بود و اين نيز مرتبة كامل نا رسيده باشد و مرتبة سيوم تارك دنيا و آخرت و خودي خود است يعني او نظر كلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر او را در كمال اكل خوانيم و لكل درجات معاينوا انتهى • و فرق ميان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فى اللفظة بمعنى افزوني و افزون شدن كما فى المنتخب
و قال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة و كل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكمب و الغلة و الهبة كذا فى جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء المهمة •
و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فى الاطول فى بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و متهم حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا ميना فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى التعين و اما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا فى المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذى يتصل بالخروج كما ستعرف • وعند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند كه در خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند •

زائد الثقة عند المحدثين ثلاثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثاني ما لا يكون منافيا لما روى بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما روى و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اي يكون فيه قليل مخالفة يكون ما روى عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و ظهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا ظهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

والرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المناقاة • ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري •

المزيد عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرى • وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي ودر منتخب تكميل الصناعة مى آرد مزيد حرفيست كه بخروج پيوندند مانند شين بستمش و پيوستمش و اين اصطلاح فارسيان است و بعضي مزيد را زائد نام كنند و رعايت تكرار مزيد در قوافي واجب است و وجه تسميه او بمزيد آنست كه زياده كرده شده است بر خروج كه غايت حروف قافيه فصحاى عرب است • و المزيد في متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده را و من لم يزد يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماح في موضع الزيادة و الا فمتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه •

المستزاد نزد شعراء كلاميست كه زياده كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن و شرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معني ب كلام منظوم در سياق و سباق اما بيت بايد كه بى فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معني بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود •

• رباعي •

[• رفتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا ببحر بیدارم • درمانم چیست •

• نبضم چو طبیب دید گفتم از سر لطف • جز عشق ندارم مرضی پندارم • معشوق تو کیست •

و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زياده كرده شود •

• رباعي •

• يك چند پي زينت و زيور گشتيم • در عهد شباب •

• يك چند پي كاغذ و دفتر گشتيم • خوانديم كتاب •

• چون واقف از بين جهان ابتر گشتيم • نقشی است بر آب •

• دست از همه شستيم و قلندر گشتيم • ما را درياب •

و اين طريق متقدمانست اما امير خسرو تصرفي لطيف كرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را

حامل ساخته مثال هر دو يك رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

• شاهي كه بدور دولتش در طريم • چون من همه كس •

• از بهر دوامش بدعا روز و شبم • در جمله نفس •

- هر چند که شاه شهر می بخشد • درگاه • سخا •
- من بنده بتغویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع • [مثال مستزاد بعد از بیتنی که بی فقره مستزاد درست نیست

هم از امیر خسرو دهلوی است •

- رباعی •
- تا خط معنبر ز رخت بیرون جفت • • از باد اشک خویش هر عاشق مصت • رخ گلگون کرد •
- در جوی جمال تو مگر آب نماند • • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سر بیرون کرد •
- و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن در سه بیت بنظر در آمده •
- غزل •

- آن کیست که تقریر کند حال گدا را • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی •
- از نغمه بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله و آهی • هر شام و بگاهی •
- هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • رفومید نیم نیز • از طالع خویشم •
- شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی و ماهی •
- زاری و زور و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع •
- نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • پا مال چو گاهی • [

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا و فصره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تصمية و الصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي و الامامة بعد الحسن و الحسين شوري في اولاهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام • و اختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي و زعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي و الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق و انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضل مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان بخطات الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان و طلحة و زبير و عايشة و الثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال و في الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن ابيصة و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل הראء المهملة * الزبور بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسمي تهجي است

و سواي آن حرف كه در تلفظ می آید آنرا بینة خوانند كذا فی المنتخب وهكذا فی رسائل الجفر و قد سبق فی لفظ البسط ایضا •

الزبور بالفتح لفظ سریانی بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شیء فعلوه فی الزبرای فی الكتب و انزل الزبور علی داود علیه السلام آیات مفصلات لكن لم یخرجه الی قومه الا جملة واحدة بعد ما كتب الله نزوله علیه • و اكثره مواعظ و باقیه ثناء علی الله بما هوله و ما فیه من الشرائع الا آیات مخصومة و لكن یحوی ذلك بالمواعظ و الثناء • و اعلم ان كل كتاب انزل علی نبي ما جعل فیه العلوم الا حد ما یعلم به ذلك النبي حکمة الهیة لئلا یجهل النبي ما اتی فیه و الكتب یتیمز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول علی غیره عنده تعالی و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا علی الله علیه وسلم كان افضل المرسلین فان قلت کلام الله لا افضلية فی بعضه علی بعض قلنا ورد الحدیث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية فی القرآن بعضه علی بعض فلا امتناع فی بقیته من حیث الجملة • ثم الزبور فی الاشیاء عند الصوفیة عبارة عن تجلیات الافعال و التوراة عن تجلیات جملة الصفات و الاسماء الذاتیة و الصفاتیة مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و کون الزبور عبارة عن تجلیات صفات الافعال فانه تفصیل للتفاریع الفعلیة لاقتدارة الالهیة و لذلك كان داود علیه السلام خلیفة الله علی العالم فظهر باحكام ما اوحی الیه فی الزبور و كان یسیر الجبال الراسیات و یلین الحديد و یحكم علی انواع المخلوقات ثم ورث سلیمان ملكه و كان سلیمان وارثا عن داود و داود و ارثا عن الحق المطلق و كان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض و لم یحصل ذلك لسلیمان الا بعد طلبه منه علی نوع الحصر و ان شئت الزیادة فارجع الی الانسان الکامل •

الزاجر بالجیم در اصطلاح صوفیه عبارتست از واعظ الله تعالی در دل مومن و آن نوریت انداخته شده كه داعی است بعبادات حق تعالی كذا فی لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفیة •

الزحیر بالحاء المهملة مثل الامیر هو حركة المعی المستقیم لدفع ما یحتبس فیه من المؤدی و لا یوجد فی غیر المعی المستقیم كذا فی بحر الجواهر • و فی شرح القانونجة هو حركة المعی المستقیم تدعو الی البراز اضطرارا فیقوم صاحبه و لا یبرز منه شیء الا كالبراق • و عرفه المصنف ای ابن سینا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمیة ذات رغوۃ قليلة المقدار و منه حق و یرسمى صادقا و منه باطل و یرسمى کاذبا یوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو فی الحقیقة احتباس •

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشیعة اصحاب زرار بن اعین قالوا بحدوث صفات الله تعالی و قبل حدوثها له لا حیوة فلا یكون حیث یؤخذ حیا و لا عالما و لا قادرا و لا سبیعا و لا بصیرا كذا فی شرح المواقف •

[**الزَنَار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البرسيم يشد على الوسط وهو غير الكستنج كذا في اصطلاحات

السيد الجرجاني •]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف •

المزورة لغة اسم مفعول من الزور وهو الكذب وعند اطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

المزدارية هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان لها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا وقال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون على مثل القرآن والاحسن نظاما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر المتأمل بقدمه وقال ومن لابس اي لازم السلطان فهو كافر ولا يرث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية فهو كافر كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة • المزارعة مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة

لغة مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمنظر والمقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين وانما سي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوهما والباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • ولا ينتقص بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز • وفي المستصفى ان المزارعة مستعملة في الحنطة والشعير ونحوهما والمعاملة والمساقاة في الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابي المكارم •

فصل الفاء • الزحاف بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى افتادن وساقط شدن در شعر حرفي ميان

دو حرف وآن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب • و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغيير هست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين تغيير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثاني و در اصطلاح عروضيان استعمال نكند مگر زحاف انتهى • و در جامع الصنائع گوید زحف آنست كه از ركني بركن يا دو حرف

والكم على شئ كند پس چون زحرف در اول افتد یعنی در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندند لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى * و فی بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ما قبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة ما بعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة و ما قبله ما بعده انتهى *

[**الزيف** ما یرده بیت المال من الدراهم والنبرجة ما یرده التجار والسوقة ما یغلب علیها الفش کذا فی الهدایة *]

فصل القاف • الزرق عند السبعیة هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و یجین فی فصل العین من بلل السین *

الزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الأزرق قالوا کفر علی بالتحکیم و ابن ملجم محق فی قتله و کفرت الصکابة ای عثمان و طلحة و زبیر و عایشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنین معهم و قضا بتخلیدهم فی النار و کفروا القعدة عین القتال و ان كانوا موافقین لهم و قالوا یحرم التقیة فی القول و العمل و یجوز قتل اولاد المخالفین و نسائهم و لارجم علی الزانی المحصن و لاحد للقذف علی النساء و اطفال المشرکین فی النار مع آبائهم و یجوز اتباع نبی کان کافرا و ان علم کفرا بعد النبوة و مرتکب الكبيرة کافر کذا فی شرح المواقف *

المزلق بکسر اللام عند الاطباء دواء یبدل الفضلة المحتبسة فی المجرى و یشخرج کالاجاص کذا فی الموجز * و مزلق بفتح لام نزد بلغاء کلامیست که بالفاظ درشت مرکب شود و معانی سست دارد کذا فی جامع الصنائع *

الزندیق بالكسر و سکون النون و کسر الدال تذوی که قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن تعبیر کند خالق خیر را یزدان گوید و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان و آنکه بحق تعالی و آخرت ایمان نداشته باشد و آنکه ایمان ظاهر کند و در باطن کافر باشد * و بعضی گفته اند معرب زن دین است یعنی آنکه دین زنان دارد و صحیح معنی اول است و معرب زندي است یعنی آنکه اعتقاد بزند کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود کذا فی المنتخب * و در شرح مقاصد میگوید که زندیق کافر یست که با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او کفر باشد بالاتفاق * و زنداقه فرقة ایست متشبهة مبطله و اصل بمجنوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صاد و فصل فا خواهد آمد *

فصل اللام • الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از مفاف اهتم میم بخرم میفتد فاع بماند و رکنی که درو زلل واقع است آن را ازل گویند و زلل در لغت بتی گوستی ران و نصف پایان زنان است کذا فی عروض سیفی *

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق واما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الفضل الى الفاضل ومن الصواب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى • وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي •

التزلزل نزد بلغاء آنست که دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار • اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد • [مثال دیگر • رباعي •

- گفتم یا شیخ ررق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن •
- فریاد برآورد که مستی گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خای آخر را مکسر خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا فی مجمع الصنائع • [و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن • و ظاهر آنست که مراد تغییر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

الزائل در لفظ وتد در باب وار و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحده در فصل تا مذکور شده •

فصل المیم • الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم و انه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف • [الزعم هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعيم بعین مهملة كالكریم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند • و نزد منجمان خداوند خطرا گویند یعنی صاحب خانه و مثلثه و وحد و وجه و شرف • و مزاعمست طلب کردن

كوكبست زمامت برجی را كه درو خطی دارد باتصل نظریا باتصل محل و آن كوكب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز كذا فی كفاية التعليم •

الزكام بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين وتجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق ويسمى نزلة • ومنهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة والصدر ومنهم من يسمى الجميع نزلة كذا فی بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الزكام والنزلة مشتركان في ان كلا واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ما ينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف والعين مع رتته ومنعه للشم •

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را گویند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير كنند كذا فی بعض الرسائل • ودر رسالت انواع البسط ميگویند كه چون اسمي يا كلمه را يكي از اقسام بسط حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفيرا كه خالص باشند يعنى غير مكرر برتوالي يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گویند و این عمل اسقاط را تخليص و در بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر •

فصل النون * المزبنة بالموحدة في اللغة المدافعة من الزبن وهو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوز كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوز على النخل خرما والمجذوز المقطوع والخرص الخرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرما وفي القاموس الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلا و المزبنة بيع رطب في النخل بالتمر • وفي الكافي والهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوز مثل كيله خرما • وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند البخليفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما ففيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزبنة فيما دون خمسة اوسق ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابي المكارم في بيان البيع الفاسد والباطل •

الزمان بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس وفي العرف خصص بعنة اشهر • وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الي ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • وفي حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهر • ورن بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لوعدم الزمان

املا و رأسا يكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم . و قال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة اليه مقابلة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . و قال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعة بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها و رد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملاممة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جار انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا و اما بطلان الالزام فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لا طائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه . و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعية فهي و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارة مختلفة تنفيها على تفاوتها . و اذا تَوَمَّل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابراهيم من ان الزمان مقدار الوجود حقيق قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيها لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان املا و لان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتمسحل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه • و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيئ عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئ عمرو و جاء عمرو عند مجيئ زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف • و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما امر موجود في الخارج غير منقسم و هو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا مستندا وهما هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيل • قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج • ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو وحد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزوا من الزمان املا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان اذان متلاقيتان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة من اجزاء لا تتجزئ * فائدة * الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقاد خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكماء فلانه لا تعلق له بالزمان و ان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيل و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كماله الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه • و كما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة وفي التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التوصل * تفهيمه * علم مما ذكرنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقديما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض • و يعلم ايضا ان بقاءه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته لازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الاثني بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبل الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الاثني الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان ارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد و هو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض و حال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [و في كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما • و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قار و البداة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار و كذا المكان ليس من الشخصات لان المتمكن ينتقل اليه و ينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معينيا يحصل فيه الوجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازلما يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرف بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمون

هذه الآية ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا و إلى مقارنتها يسمي زمانًا ولا استحالة في أن يكون للزمان معنى عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالأمر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات • [

فصل الواو • الزكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المقدرات

إنها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج به الحر المملوك المكلف لله تعالى إلى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه فالقدر يتناول الصدقة أيضا وقولنا معين يخرج الصدقة إذ لاتعين فيها وقولنا يخرج الحر المسلم المكلف لأن شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقولنا إلى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه أي مولى الهاشمي يخرج الغني والكافر والهاشمي ومولاه فإن دفع الزكوة إليهم مع العلم لا يجوز وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع إلى فروعه وإن سفلوا وأصوله وإن علوا ومكاتبه ودفع أحد الزوجين إلى الآخر [ومعنى قوله من كل وجه أي شرعا وعادة فإن انتفاع الأب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا وانتفاع الابن بمال الأب أو أحد الزوجين بمال الآخر جار عاده] وقيد لله تعالى لأن الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز أن الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرج به الفقير وفي الكرماني أنها في القدر مجاز شرعا فإنها ابتداء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات انتهى • ويؤيده أنها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الأول قوله تعالى وآتوا الزكوة إذ ابتداء الابتداء محال و الاظهر أن الزكوة في الشرع يجيء بكلا المعنيين كذا في البرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فإنها في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وإدائها •] وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر و صدقة الفطرو الكفارة والذبر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارسية الزكوة لغة الطهارة والنمو و شرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفي الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بانفاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • وفي الانسان الكامل و اما الزكوة فعبرة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاک کردن نفس از خطرات غیر •

التزكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة و في الشريعة تسييل الدم النجس كما في صيد المبهبوط

فيخرج المتروية والنطيحة وما قيل أن التزكية قطع الوداج فلا معنى له مع أنه يخرج منه ذكوة الضرورة وهي المسمى بذكوة الاضطراب وهي جرح امين كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما أن ذكوة الاختيار هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

[**الزنا** وطن اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين وشبهته اي شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطى معقدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمهرام نسبيا او رضاعا او مهرًا فان الوطن المقرب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين •
 احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا وهي هيئة عارضة للسطح المنحدر عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيما فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاها هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا  و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح و هو المسمى بوتر الزاوية و ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاملة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمي كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات •
 و منهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح اجاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية • و منهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عديمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبسوط الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودا ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفرج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفرج فيها هكذا  و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المنحدر عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحدر فوحدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او فوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

والمفرد بالحدود. المسطح اذ نهاية الجسم بالذات سطح وهذا يشمل ما قيل الزاوية المتجهة هي
 ٢. المتصل عند تلاقى السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات
 المتصلة بالكميات • وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند
 خط من غير ان يتحدا سطحاً واحداً انتهى فعلى هذا هي من باب الكم • وقد تطلق الزاوية على المقدار
 ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف • و $\overline{\text{زاوية}}$ القطعة عندهم هي التي
 يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها و $\overline{\text{الزاوية}}$ التي فى القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من
 طرفي قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسها و $\overline{\text{الزاوية}}$ التي يحيط بها خطان يخرجان
 من نقطة ما على المحيط ويجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس
 في حدود المقالة الثالثة • اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اى تلك القوس من
 مقدار تلك الزاوية ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس
 تلك الزاوية ومقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة
 قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي
 البرجندي في شرح بيست باب وغيره •

باب السين

فصل الهمزة * السبأية بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن
 سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فظهر
 الاسلام لانفساد فى الدين وكان فى اليهودية بقول في يروشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل
 ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ
 ان العلي لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي فى السحاب والرد
 صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرد
 عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف •

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة أولا وما يعرض

للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب • ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيب في
 لفظ الترمذى في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا • و اختلفوا
 في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضو والمستوي ماعم جميع البدن وقال الشيخ
 التستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي والمختلف ما لا يكون كذلك
 ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة جهته وبين الطبيعة ويؤلم المختلف لوجود المقاومة

وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العجز معه قد بطل استعدادا للرجوع الى المزاج بسهولة لو لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحصى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف و حصى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سمي المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الام و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الام و جالينوس انما سى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارزيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة •
سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهجم الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهمة من باب الغين المعجمة •

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل و في العرف العام

هو كل شئ يتوصل به الى المطلوب كما في بحر الجواهر • [و في الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود و في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى •] و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهمة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونية • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائميا او كثيرا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مصاريا. او اقلها يسمى ذلك السبب سببا لاتفاقيا و المصحب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مصحبا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المصحب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا لاتفاقيا • و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئا منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مصاريا لاقتترانه او انفكاكا راجعا عليه فهو السبب الاتفاقي و المصحب غاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المصحب غاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرًا كان كالعذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا و لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون المحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كاجاب العفونة للحمي و املا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كاجاب الامتلاء للحمي بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمي بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم او كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و الصكون البدنيين و جنس الحركة و الصكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبيعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

كتسخن الماء بخفن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف و غير مختلف لانه اما ان يكون بخيف اذا
 فارق بقي تأثيره و هو المختلف او لا يكون كذلك و هو غير المختلف • ومن الاسباب الاسباب التامة هي
 الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات •
 و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه • فبقيد الطريق
 خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقييد
 الاخير خرج الشرط • ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا • و قد جرت العادة بان
 يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام
 اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الذوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
 السبب اربعة سبب محض كدالة السارق و سبب في معنى العلة كسرق الدابة لما يتلف بها و سبب
 مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة و سبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط و لما رأى صاحب التوضيح
 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة
 العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من
 السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فاسبب المحض الحقيقي ما يكون
 طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معاني العلل بوجه ما لكن
 تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي
 للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجد لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار
 غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه
 صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسرق
 الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها
 في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله
 او الطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة
 او الجزاء ابدا و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار
 ما يؤل و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا • ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
 شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه
 فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن
 هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم و هو بصنع المكلف
 و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القُثَام والقُثَام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • و يسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراد المهملة •

الانسحاب هو عند النكاح سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيب في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيلالات التي تصب على الامضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل في الشيء الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغة السلب اي ما ينزع من الانعام وغيره شرعا مركب القتل وما عليهما اي على المركب والقتيل من السلاح والنياب والسرّج والجام وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسلب بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلًا فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب بمكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحيتين او بفتح الاول و سكن الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت والاثبوت فثبوت شيء لشيء ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع ويدفع اليراد بالفرق بين جزء الشيء و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فلا يوجب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية • أعلم أنهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فصاعة و ان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتاً لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون اليجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيى واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشئى للشئى على ثبوته في نفسه • و اما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتاً في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت وتلازمان حينئذ لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين والنسبة بينهما و نرفع تلك النسبة وفي سالبة المحمول نتصور الطرفين والنسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه
فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور
النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب
على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع
و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة
الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه
المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و اما الفرق
بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع • و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف
سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول
و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا • و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك
السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزءا من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب
خارج عن المحمول فيهما معا • و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول
بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من
تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم
المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع
آخر و لاني محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا • و ايضا
المقدمة القائلة بان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي •
و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه
سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لاقتضاء المحمول
ذلك • و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع
بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها
و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون
الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما
يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى • و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول
يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب
مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر
الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

خذرا من الاطمان فان شئت فارجع الى كتب المنطق .

سلب المزيد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكف من باب السين الشهيرة :

اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف

مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثري للحجاج حين

قال الحجاج له مخوما اياه لحملتك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والشهب [فابرز

القبعثري وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام

الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم اليه الاشهب

اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثري ودلعا لمراد

الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فذهب على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير

اي من كان مثل الامير في السلطنة وبسط اليد فجدير بان يفصد بان يعطى المال لا ان يفصد بان يقيد

و يعذب بالنكال . ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثري الحديد خير من البليد فحمل الحديد

ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور . واصل القصة ان القبعثري الشاعر كان جالسا

في بستان مع جملة الادياء و كان الزمان زمان الحصرم فجري ذكر الحجاج في ذلك المجلس

فقال القبعثري تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فأخبر الحجاج

بذلك فاحضر القبعثري و هده فقال القبعثري اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لحملتك

الى آخر القصة فانظر الى ذكارة القبعثري فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريته

واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول وحاشية الجليبي في آخر الباب الثاني . [ولفظ الاسلوب

بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روشن و راه ووجه التسمية ظاهر] وفي اصطلاحات الجرجاني

اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهمم تعريضا للمتكلم على تركه الهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه

موسى عم انكرا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آتى بارضك السلام فقال

موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو ان تستفهم عني لاعن سلامي

بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] . وفي المطول و يلقي السائل بغير ما يترقب تنزيل

سؤاله منزلة غيره تنبيهها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او الهمم له كقوله تعالى يستلونك

عن الالهة قل هي موافقت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في لاختلاف القمر في زيادة النور

ونقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ ويحتوي ثم

لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف وهو

ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر و آجال الدين

والصوم ومعالج الحج وذلك للتنبية على ان الاولى بحال الجائلين ان يستلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليحوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة و ايضا لا يتعلق لهم به غرض و ايضا لم يخط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء و ماهياتها و لهذا لم يوجب في الشريعة الجسد من حقائقها انتهى • [

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطباب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة • وقيل هو الاطباب ويجيء في فصل الابد الموحدة من باب الطاء المهمة •

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل والمراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتأمل والحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تأمل وحركة من جانب الى جانب وبالتثقل ان يكون صاحبه عسر التنبيه بالتنبية هكذا في بحر الجواهر والاقرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغية عن بلغم و صفراء فهو علة سراسمية مركبة من الحرام البارد والحر • وعلامته مركبة من علامتي السراسمين وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا • وعلاجه مركب من علاجي السراسمين • وقد يسميه البعض بالشخوص و ليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر والمؤجز •

السكت بالفتح وسكون الكف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طوله وقصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • وقال الاثناني سكتة قصيرة • وعن الكسائي سكتة مختلصة من غير اشباع • وقال ابن غليون وقفة يسيرة • وقال مكّي وقفة خفيفة • وقال ابن شريم دقيقة • وعن قتيبة من غير قطع نفس • وعن الداني سكتة لطيفة • وعن الجعفر قطع الصوت زمنا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • وفي عبارات آخر قال ابن الجذري والصحيح انه مقيد بالسمع والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته • وقيل يجوز في رؤس آلي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان •

وقد يطلق على الوقف ويجيء في فصل الفاء من باب الوار مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف •

السكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لعدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة ومهاري روحه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط • والفرق بين الميت والسكوت بعسر جدا ولذا حرم الدفن الي تيقن الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقرائي •

السمت بالفتح و سكن. المسم في اللغة منعتي - راء و روتن نيك و راء و است. يفتن و عقد
 لهي الهيئة قوس من الافق موصورة بين الدائرة السميتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السميت ايضا
 وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي
 نصف النهار و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس
 و القدم على زوايا قوائم و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس
 و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة
 بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة
 الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع والانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي
 التقاطع نقطة سمت و النقطة السميتية و الخط الراسل بين هاتين النقطتين يسمى خط سمت
 و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق و القوس الواقعة من دائرة الافق
 بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي سمت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب
 تسمى قوس سمت و فمبدأ سمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام سمت هي القوس الواقعة من
 الافق بين احدى نقطتي سمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء سمت من دائرة
 اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس
 لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس
 بين احدئهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقتها دائرة الارتفاع ابتداء سمت و تتزايد الى
 ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس سمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام
 سمت هذا و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة سمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى
 الكوكب فتكون قوس سمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايها يكون اقرب
 و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية
 لقوس سمت لكن لا تسمى قوس سمت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى و بالنظر
 الى هذا قال عبد العلي القوشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطة
 مفروضة از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب
 اقرب آن را قوس سمت آن نقطه مفروضة گویند و سمت ارتفاع آن نقطه نیز گویند اگر آن نقطه فوق
 الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گویند انتهى و پس قوس سمت اعم است
 از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكره هو المشهور و ذهب طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس
 سمت قوس من الافق بين نقطة سمت و نقطة الشمال و الخفض بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتعلم السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمت نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السمات وتكون اول السمات مماسة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك • واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انعطافها ان كانت في شمال اول السمات فالسمت شمالي وان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي وان كان الارتفاع او الانعطاف شرقيا فالسمت شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب سموت خوانند •

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامته الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة • اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل • واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهرة ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأس كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة المشرق بالطالع والاخرى وهي التي في جهة المغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمات من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحدد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها ولا شبه ان تراء منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساوي تمام الميل لاكني تارة يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني •

سمت الطالع عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة • واما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي بقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرعها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة • وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة وتقاطع افق على نقطتين غير نقطتي الشمال والجنوب فتتخسر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد ان المصلي يجب ان ينصرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مراجعها للقبلة هكذا ذكر الحيد الشریف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من اربع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السموية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس سمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس سمت منه مبتدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طولها كانت نقطة تقاطع السموية في الجانب الشرقي ومبدأ سمت على قياس مامروا ان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است میان سطح افق حسی ودائرة عظيمة كه بسمت رأس مكة ورأس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطة تقاطع این دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسی است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • وخط نصف النهار فصل مشترك است میان سطح افق حسی ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم • السج بفتح الحين والحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز کردن و يقال حقيقة عند الأطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**الصفات** جمع سفتجة معرب سفته وسفته بمعنى الشين المحكم و سفي هذا القرض به المحكم مرة • وفي المغرب السفتجة بضم الحين وفتح التاء واحدة الصفات ومورتها ان يدفع الى تاجر مال قرضا

ليدفعه الله عليه في بده واما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق التوبة لان ذلك المتأخر لا يدفع
 من ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة واما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق
 وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المقرض في بلد يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر
 الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية • [

فصل الحاء المهملة • [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رث عليهم من
 نوره فمن اصابه من ذلك النور اهدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني • وفي الاصطلاحات
 الصوفية هي الهباء المسماة بالهولي تكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها • [

[التسميع تنزيه الحق عن نقائص الامكن و امارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات
 و كذا في التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انصراح بمعني برهنه شدن وبيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض
 اسم بحر يست از بحر مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار
 و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الياض فجان كه
 بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را
 به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثنى و مسدس هر دو
 مستعمل است كذا في عروض سيفي [و يبرز در عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را از ان جهت
 منسرح كونه كه انصراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد
 آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهملة بمعني بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين
 هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحاً جوهرية و عند الحكماء
 هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل الانقسام طولاً و عرضاً لا عمقاً و نهايته الخط و الخط
 عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولاً فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام املا اي
 لا طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً] و السطح يسمى بسيطاً ايضاً وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل
 كما يجهتي في موضعه و هو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب
 و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضاً اما مختوم و هو ما يكون
 الخطوط المستقيمة المقروضة عليه متجانسة اي متعابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج
 سطح المكون لعدم كونه بالخطوط المقروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

كون الخطوط المفروضة عليه متساوية • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في أي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد أي جهة يخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه و ان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في أي جهة بل في بعضها واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه أي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير • وقد يخص السطح المستدير بالاول أي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح احدى نهايتيه نقطة والاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا و محدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني السطح المستدير يطلق على معنيين أحدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وتأتيها خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في أي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكف من باب الفاء •

السطح التثني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة والمجسم الذي يحيط به هذا السطح ونصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والتأخير أي يقع في كل منها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس وحواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

السطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبائنا للمربع • وفي تلك

الحاشية أيضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخططين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عدداً هما ضلعا متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عدداً متساويان انتهى • وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح • و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد مر في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحاً •

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة • [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الفرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر • السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترك ما يجب تذرها كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهوان تعدد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • كذا في الجرجاني] ويجيى في فصل القاف من هذا الباب •

فصل الدال المهملة * السجود بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل • وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارات است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيى في لفظ الصلوة •

مسجد در لغت سجده گاه را گویند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جیم موضع سجود را گویند هر جا كه باشد و بكسر جیم مكان معين خاص كه براي ادای نماز وقف كنند •] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گویند و قيل آستانه پیر و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسماً

ومجازا وهو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع الملوك في بيان معنى السلوك •

الصدقة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الأطباء لزوجة و غلط ينفست في المجاري و الحروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع • و تطلق الصدقة أيضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان الصدقة منعت نفوذ الشيء النجس من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الأطباء غير الصدقة لان الانسداد انما يطلقونه على مصام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق الصدقة على ملاحظة تنبست على رأس الجراحة بمنزلة القشر • و الصدقة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء النافذ من الخلق الى الانف و من الانف الى الخلق كذا في بحر الجواهر و على هذا نفس سدد الكبد و سدد الماساريقا و نحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبه او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يكمرتبه او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل $\text{—} \text{—}$ و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شریک نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح دوم و سیوم را نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود اول و مفتوح سیوم را شریک نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ پس چهارده شکل تمام شدند • و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله والدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل •

السعادة بالعين المهملة نزد صرفیه خوانند ازلي را گویند •

الساعد نزد صرفیه مفت قوت را گویند کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظره هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع اولم يكن و يصون اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما السند

الخص من نقى المقدمة المنوعة او مساويا له والثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا . او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . وبالجمله فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه . والسند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صوري التحقيق والانتفاء هكذا في الرشيدية [وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيًا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل وللند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لا نسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا والثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا] . وعند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمراد بالطريق رواية الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . وقال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى . ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد ارسال وهو عدم الاسناد انتهى . وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند كه روايت کرده اند و اسناد نیز بمعنى سند آید و گاهی بمعنى ذكر سند و اظهار آن نیز آید . وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله . قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف . أعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولا لقال من شاء ماشاء . و طلب العلوفيه سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيى في محله اي في لفظ العلوفه و أعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء . وسند القرآن عبارة عن رواية القرآن كما يستفاد من الاطلاق .

السناء بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مرذنة مع قافية غير مرذنة كان تكون احدى القافيتين قوسي والاخرى خمسي او باجتماع قافية موسمة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الكذا و اما بالضم والكسر او بالضم و الفتحة او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف الترجييه كذا في بعض رسائل القوافي العربية . و اما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كنده . و در رساله منتخب تكميل الصنعة گويد سناده اختلاف [دفعه] است مانند داده و دود و دويد و سناده در لغت بمعني با کسی يار بودندست و چون دو قانيه در شعري بحسب ردفت مختلف باشند دران شعر اتحاد قانيه نباشد بلکه اين دو قانيه مانند دو کس باشند که يار يکديگر اند و گفته اند که سناده بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است .

الأسناد عند اهل النظر والمحدثين عرفت في لفظ السند . وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب إليه يسمى مضافا إليه او موصوفا . قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية القوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانقضاء وهي صفة مدلول الكلمة فاضافتها إلى الكلمة اما بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى الكلمتين إلى مدلول الأخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الأول يكون اطلاق المسند و المسند إليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملحوظة كانت او مقدرة ومن الحكيمية والكلمة الحكيمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي ان الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط ان ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكا ان المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند إليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها إلى الأخرى او ضم احد الجملتين إلى الأخرى . تنبيه . قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء والشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك أي اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق بجعل الاسناد إليه من خواص الاسم وبحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجع الشرطيات عندهم إلى العمليات الا انه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من ان كلا من الشرط والجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

وليس من نسبتي الشرط . قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً للجزء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول * ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم مل موافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيتنا و جعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك وفي قولك انك انك زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس . و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلکا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلکا وايتهما ارجح . قلت الارجح تقليل المسلك تسهلا على اهل الخطاب و الاصطلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزء عن مقتضاه كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبرت الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقضية فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لفادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لفادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لفادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة و من الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيء .

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف . و منه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا . و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي . اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا او مقصودا لذاته او لا . و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكنت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته ونسبته الى القصور في باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شيء كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد . و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و قائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحكاية عن نسبة خارجية . و الاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و الالاقع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المساخصة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما . و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او منافي لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شيء آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوماً بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسنداً لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيء الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سبباً لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيء الى متعلق زيد و صار ذلك سبباً لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسنداً سببياً و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعلياً و لا سببياً هذا هو مختار صاحب الاطول * و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده * وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضاً نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسنداً اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم و زيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيح اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذراً من الاطناب * اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم وهو يسمى يعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة .

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب النبي
 ﷺ وذلك الشيء يسمى مسندا اليه . و المراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصيغة
 المشبهة و فعل التفضيل والظرف واسم الفعل واسم المنسوب وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه .
 وعند الحديثين المسند حديث هو مرفوع محابي بسند ظاهرة الاتصال فالمرفوع كالجنس يشمل
 المحدود وغيره وقوله محابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهرة الاتصال
 يخرج ما يكون ظاهرة الانقطاع كالمرسل الجلي . ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرسل
 الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى ويقم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي
 كعننة المدلس وعننة المعاصر الذين لم يثبت لقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لادب الباق
 الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك . وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه الحديث
 عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى محابي الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم . وقد قال
 الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى
 عنده مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى القابلي اذ كذا
 يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيء الموقوف مسندا قد ياتي بقلعة واكثر مما يعمل
 فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المراد باتصال اسنده
 هو الاتصال ظاهرا . فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطلاق . وقال ابن عبد البر المسند
 المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد اذ لم يتعرض
 فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به . وبالجمل
 ففي المسند ثلاثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه والثاني
 مرادف المتصل وقال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله . حلافة ما في
 شرح النخبة وشرحه وشرح الفريب للمخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضا على
 كتاب جمع فيه مسند كل محابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا او واحدا
 وجمع المسند المسانيد وفي ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر ومنهم من يقتصر على الصالح
 للحجة . ثم ان شاء رتبة على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشورة ثم اهل بدر فاحد مثلا وان شاء
 رتبة على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد عند الأصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع للفقير حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولى الغاصب المغصوبة فهلك فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوفيع في فصل المأمورية المطلق والموقت • [أعلم ان الاحكام تثبت بطريق أربعة الأول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو ميرونة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه يجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستنداً الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتاً من قبل في الماضي بوجود علة الحكم والشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشياء وحاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية •

السوداء كسواد عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية ويسميا جالينوس خلط اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعية وهي كل خلط مسترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرء السوداء والسوداء الاحتراقية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانونية والموجز • **سواد اعظم** در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمام موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد •

[الهرمدي ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له ولا ابدى ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية]

فصل الرابع المهمة * [الستر] بالكمز كل ما يحجبك عما يغنيك كطاء الكون والوقوف مع

العادات والاعمال كذا فيها •

[الستائر] مور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجليت لاكوان خلف ستورها • فنمت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا • [الستور تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها •]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل الام من باب الجيم • و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيء في فصل الميم من باب الكف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرني بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • وفي كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء ويونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل حقا اي في صورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه • و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه • و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبيث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون و بهذا يميز الساحر من النبي والولي واما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يربه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • و في الفتاوى الحمادية السحرونوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسيح و يترصد له

وقد مخصص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين وتحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى • وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الغاء المعجبة • وقال الحكماء المسحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض • [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان المسحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدائين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلتهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من المسحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة • ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيّل السقوط ومتى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت اطباء على نهي المرفوع عن النظر الى الاشياء الخمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الارهاق الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتأقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقيها مثل الشيمى النابت على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة لاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم و النفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية لافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات سالحة للفعل وتركه و لان يرجع احد الطرفين على الآخر لا لمرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاني استبعد في كونها مبادي لافعال لنفسها والغاء الوسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كوفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المخطوب عليه و اذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فأي استبعاد من كونها مبادي لحوادث هي خارج البدن السابح ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات و تحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانه روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم و اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان ميرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير و وضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلك اجتمعت الامم على ما نه لبدء هذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتبهات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسئلة فانه حال تفكر فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل و اذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستفرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية ثم ان اصحاب الصفة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة و الشط متحركاً و ذلك يدل على ان السلك يرحل متحركاً و المتحرك ساكناً و القطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يراعى الضباب عظيماً و يرى العظيم من البعيد صغيراً فاعلم ان القوة الباصرة

لقد تبصر الشيطان على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثابته ان القوة الباصرة إنما تقلب على المحسوس وقوا. أما إذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما إذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي إذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان و ثابته ان النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقيه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاعة في عينه فيبرئها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو محتو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة . فإذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أنظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك الناس و الاوهام والانظار الى غير ما يريد اخراجه لفظن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها . فإذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل . اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحصار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقره الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى و ما هم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشيء و افعله ولم اقله ولم افعله و ان امرأة يهودية سحرته و جعلت ذلك السحر راعونة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثابته ان امرأة اتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت اني سحره فهل لي من توبة فقالت و ما سحره فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بغير الدنيا فابيت فقالت لي اذهبي فبولي على ذلك الواد فذهبت لاجل عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل و جدت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لمان فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فاتقى الله ولا تفعلني فابيت فقالا لي اذهبي فافعلني فذهبت

ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنماً بالحديد خرج من فرجني فصعد إلى السماء فجثتهما فاخبرتهما فقلا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تريدین شیئاً يتصور فی وهک
الا کان فصورت فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن
فانطحن و انخبز و انا لا اريد شیئاً الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهى من
التفسير الكبير • و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اند که سحر در شرع حرام است
و بعضی گفته اند که تعلم وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سحر وی کفر نباشد
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه وی اختلاف است مثل زندیق
که منکر دین نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد • و در حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند
که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابوبکر استرآبادی از شافعیه و ابوبکر رازی از حنفیه و طائفة دیگر
همین است • و اما جمهور علماء اتفاق دارند براین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت
مشهورة براین دلالت دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تاثیر است فقط در تغییر مزاج پس
نوعی از مرض است و یا تاثیر او منتهی می شود باحالت یعنی انقلاب حقیقت شیئی بحقیقت
دیگر چنانچه حیوان جماد گردد و بالعکس و انسان حمار و گوسپند و شیر گردد و بالعکس و جمهور قائل
اند بآن • و بعضی گویند که سحر ثبوت و وقوع ندارد و این سخن مکابره و باطل است و کتاب و سنت
بخلاف آن ناطق است و سحر از حیل مناعیه است که حاصل می شود باعمال و اسباب بطریق اکتساب
و اکثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زیاده تاثیر کند بلکه اگر جنب
از وظی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر مؤثر می باشد اعاننا الله من السحر و من الساحر • و بنقل صحیح
ثابت شده است که یهود سحر کردند آنحضرت صلی الله علیه و سلم را و تاثیر آن در ذات جلیل وی
ظاهر شد از عروض نسیان و تخیل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع این حادثه بعد از رجوع از
حدیبیه بود در ذی حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقای این عارضه بقولی چهل روز و بروایتی
شش ماه و بنقلی یک سال بود تا آنکه شبی نزد عایشه رضي الله عنها بود و دعا کرد و بسیار گریه کرد پستر
گفت یا عایشه آگاهی داری تو بآنکه خدای تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفعا کردم یعنی اجابت
کرد آنچه سوال کردم از وی فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست یکی ازان دو نزد من و دیگری نزد پایهای
من پس گفت یکی ازان دو مرد یار خود را چه حال است این مرد را و درد وی از چیست گفت
مسکورا است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل فر
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

برای چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و پی بر آوردند ازان چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سوره نلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی ازان کشاده میشد و آیات این دو سوره نیز یازده اند • و در روایتی آمد که یافتند طلعه فصل را در وی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلاصیده و رشته در وی یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گرهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد • پسر دانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارک آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت برای این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة •]

المسخرة بفتح میم و خای معجمة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگامه مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت : ند کذا فی کشف الغات •
الصدر بفتح سین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طینافی اذنیه و ثقلا عظیمای فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج کما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

السر بالكسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفی ضد العلانیة و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا کما یقال و رد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا • و السر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان ما زعموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی مجمع السلوك و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطافة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز واللوز و القلب داخل فی النفس و هو اللطیف و الهیو منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی آله النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذی هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة • و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قیل بعد الروح و اعلى

منه والطف • وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ كويد
 آن را كه سر نام نهاده اند نيست آن سر چيزی مستقل بنفس خویش بلكه چون نفس باك می گردد
 قلب از مقام خویش عروج می كند و يا روح از مقام خویش عروج می كند اين را سر می گویند
 واين سر هم از قلب و هم از روح پيدا می شود • و اما الروح فهو نور روحاني آله النفس ايضا كالسر
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي و الاصب اخفي لموافقة قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي
 و انما سمي اخفي لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهم يعني
 يكليك ورود وهم و فهم سالك عارف در مرتبة روح خفي نميرسد الا باعانة الله و هونور الطف من السر
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصدية اذا ذهل النفس
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفي شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفي و هذا الذهول عن الحضرة الصدية لعامة
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الا على الى الاسفل وهم
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لو حجبوا عن الله
 طرفه عين في الدنيا والآخرة لارتدوا • اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقي الروح
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شئ واحد لا يلتفت الى قوله
 * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السرميال
 الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا والآخرة و ازينجا است كه بعضی گویند عقل بر دو نوع است
 نوعيست كه می بیند بدان عقل امر دنيا را و نوعيست كه می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی
 مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگویند و مسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي
 دنيا كند در دماغ ميگویند و جایگاه كار هر دو در مینه است • و شيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است
 و ترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و اين عقل عقلی واحد
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك •
 [السر هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الابدائي اليه المشار اليه بقوله انما
 امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق

سر العلم • سر الحال • سر الحقيقة
سرائر الربوبية • سرائر الآثار

(٩٥٥)

سر المجليات • سر القدر • سر الربوبية
السرار • السفر

ولا يجب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق و المحب له والعارف به كما قال النبي عليه الصلوة والسلام عرفت ربي بربي •

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة و غيره بالاعتبار •

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها •

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء •

سر المجليات هو شهود كل شيء في كل شيء و ذلك بانكشاف التجلى الاول للقلب فيشهد

احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات

التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيء في كل شيء •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها

فلا يحكم على شيء الا بما علمه في حال ثبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو

المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم و لهذا قال سهل للربوبية سر

لو ظهر لبطلت الربوبية و ذلك لبطلان ما يتوقف به •

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر

بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية

في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فليس الربوبية سر به ظهرت و لم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انما هي السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام

لي مع الله وقت الحديث وقوله تعالى و اولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص

لكل شيء الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكشي السمرقندي • [

السفر. بفتح السين والفاء في اللفظة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في

الكرماني والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام و ليا ليها بسير وسط و هذا ادنى مدة السفر و لاحد

لاكثرها و لا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا و لذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمرانك الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلدة و عماراته اي

عن سورة و حده قاصدا مسافة ثلاثة ايام و ليا ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون

على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء والسرعة و ذلك ما سار الا بل الحمل والرجل

والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • وفي الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الا على و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدة الثالث هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنائية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة •

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيند خرما و هرجه مصت كنذدة باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميزين الامور الحسنة و القبيحة •

قليل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المشموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية •

و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقر قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوفا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريم الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحباه •

اعلم ان السكر عند ابو حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الارض من السماء وفي حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ . و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية [. و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحرير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان مدامة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات بعدها تقل على التدرج لحصول الانس بومرل الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة سكرًا نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجأة فاذله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه و جماله و استأنس ببلقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير و السكر حال شريف يعتور عليه سكران سكر قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و سكر بعده و يسمى الصحو الثاني و سكر الجمع و الصحو بعد السحر و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لانادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لانادته سكر الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لانادته اثبات القدم و افادة السكر سكر الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاندوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبحار فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتروّد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوبنا فاذا استقر حال المشاهدة دام سكر الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام الوجدان و صاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلويين و مناط تلوينه الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لا يستغني عن السكر بما لم يخلص من الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر . اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود

الذات. فإنه لا تحصل لأحد منها في الدنيا الامكان يسيرة كقوله عليه السلام لني مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة في الآخرة لأهلها هي هذه والمقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارسية •

[المسامير خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الهجراتي •]
المسامير جمع مسامر بكسر الميم وهي عند الأطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا التحملية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الراء واللام من باب الحاء المهمة في لفظ المحصورة ولفظ الحملية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذواتة وخاتمة و اقلا ثمان آيات كذا قال الجعبري والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع • وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخرة اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتيبي السورة تهمزولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضلت من السور وهو الباقي من الشراب في الاناء بانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة وقيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السور لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة • وقيل لتكريب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركيب ومنه اذ تسوروا المحراب كذا في الاقناب ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجرف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديثه واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثني واعطيت مكان الانجيل المثاني وفضلت بالمفصله قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الهاكم والنسائي وغيرهما عن ابي عباس

قال البصير الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الرازي وذكر السابعة فنسبتها
وفي رواية صحيحة عند أبي حاتم وغيره عن مجاهد وسعيد بن جبير أنها يونس وفي رواية عبد الحكم
أنها الكهف * والمئون ما وليها سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة آية أو تقاربها والمثاني
ما ولي المئين لأنها تثنى أي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها أوائل * وقال الغزالي هي السور التي
أيها أقل من مائة آية لأنها تثنى أكثر مما تثنى الطوال والمئون * وقد تطلق المثاني على القرآن
كله وعلى الفاتحة والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور
بالسلسلة * وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم أيضا وآخره سورة الناس بلا نزاع واختلف في
أوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح
وقيل الرحمن وقيل الإنسان وقيل سبع وقيل الضحى * وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن
السبع الأخير * أعلم أن للمفصل طولا أو ساطا وقصارا قال ابن معن وطواله إلى عم وأساطه منها إلى
الضحى وقصاره منها إلى آخر القرآن وهذا أقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان * وفي جامع الرموز المفصل
السبع الأخير وطواله من الحجرات وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح * وفي المنية قال الأكثرون من
سورة محمد إلى البروج طوال ومن البروج إلى سورة لم يكن وقيل إلى البلد أوساط * ومنها أي من لم يكن
إلى الآخر وقيل من البلد إلى الآخر قصار * وفي النهاية من الحجرات إلى عبس ثم التكويم إلى والضحى
ثم الم نشرح إلى الآخر انتهى * قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين
وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيح ورياض فميا دينه ما افتتح بآتم وبساتينه ما افتتح بآكر ومقاصيره
الحامدات وعرائشه المسبحات وديابجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم
أو آل حم والحواميم * وأخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن * قال السخاوي
وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لأنها تقرأ للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي
والمعوذتين ونحوهما * وفي مسند أحمد من حديث معاذ بن أنس مرفوعا آية العز الحمد لله
الذي لم يتخذ ولدا الآية * فائدة * عدد سور القرآن مائة وأربعة عشر باجماع من يعتد به [وقال في
الاتقان وتعدد الآتي من معضلات القرآن فإن من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي
إلى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر * وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآتي إن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يقف على رؤس التي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ
أنها ليست فاصلة * وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستة عشر آية وجميع
حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا * وقيل
اجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل و تسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل
ست و ثلثون . وفي الشعب للبيهقي من عايشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن
فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتفاق . [اما مشهور در ميان حفاظ و قراء
همان است كه در شعر مشهور است . هَيْفَ . آيَتِ قرآنِ كه جان را دلکش است . شش هزار و ششصد
و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للصورة اسم واحد و هو كثير و قد يكون لها اسمان فاكثر . منها
الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتح بها في المصحف و ام الكتاب
و ام القرآن لتقدمها و تأخوما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقل لراية الحرب ام لتقدمها
و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات
[بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم و منهم من عكس و لانها تثنى في
الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حوت القبله
و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكى و لما فيها من الثناء
على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على
حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن
من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها
و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء
و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة
عليها . و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال
لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين .
و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في
صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من
ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله
و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين
و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشرقة و المدمدمة
و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى
ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائله لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة التكليم
و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة
المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها نعم صاحبها

تسمى السهرية والمندفعة القاضية لانها تدفع من صاحبها كل سوء وتقصي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى
ايضا سورة الغرف • وسورة انفطار تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن • وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة
وسورة المصابيح • وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضا القفال • وسورة
ق تسمى ايضا سورة الباسقات • وسورة اقتربت تسمى ايضا القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود
الوجوه • وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابي الظاهر • وسورة الجحر
تسمى ايضا سورة بني النضير • والمتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المؤدة
وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النحل القصرى • وسورة التحريم
تسمى ايضا سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك والمائة والمائة والواقية •
وسورة سال تسمى المعارج • وسورة الواقع وعم تسمى الذبا والتسارل والمعصرات • وسورة لم يكن تسمى
سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البيئة وسورة البرية وسورة الانفكالك • وسورة ارايت تسمى سورة الدين •
وسورة الماعون والكافرون تسمى المعشقة وسورة العباداة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة
تبنت تسمى سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورة الفلق والناس تسميان المعوذتين
بكسر الواو والمقشقتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشققتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص •
الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله
لا يقدر على ما اخبر بعده او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين و الهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد
الطبيعي • و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •
[السبر بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح و الياء المثناة كما يحكى بعد هذا و يقال له التقسيم
هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي لليلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار
او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف
فتيقن الاسكار لليلة كذا في الجرجاني •]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين
در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دو نوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله
نهایت دارد و اهل تصوف گویند سير الى الله آنست که سالک چندان سير کند که خداى را بشناسد و چون
خداى را شناخت سير تمام شد و ابتدای سير فى الله حاصل شد پس سير الى الله را غایت و نهایت
است و سير فى الله بى انتها • و اهل وحدت گویند سير الى الله آنست که سالک چندانى سير کند که

بعين بداند که وجود یکی است بیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این جز
 حصول فنا و فزای فنا حاصل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سائل یک بعد شناختن خدای
 چندانى دیگر سیر کند که تمام صفات و اسماء و علم و حکمت خدای یک چهار اند. بلکه بن غایت
 دریابد و تازنده باشد هم درین کار باشد و نزد اهل وحدت آنست که سائل یک بعد حصول سیر الی الله
 دیگر چندانى سیر کند که تمام حکمتهاى جواهر اشیا کماهی بداند و به بیند و بعضی گویند سیر فی الله
 ممکن ندارد چرا که عر اندک و علم و حکمت خدای بی شمار و بعضی گویند امکان دارد چرا که استجداد
 آدمی متفاوت است استجداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه دریابد انتهى و فی حاشیه
 جدی علی حاشیه البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان الصغر سفوان سفر الی الله
 و هو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهیا فالعبور علیه متناه و سفر فی الله
 و هو غیر متناه لان نعوت جماله و جلاله غیر متناهیه لا يزال العبد یترقى من بعضها الی بعض و هذا اول
 مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل و در توضیح المذاهب آرد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادی وجود
 بقدم صدق ببارکی قطع کند و سیر فی الله آنکه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فناى مطلق ذاتی
 مظهر از آایش حدثنان ارزانی فرماید تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی
 کند و عند الاصولیین و اهل النظر هو می مسالك اثبات العلة و یسمى بالعبور و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا
 و بالتردید ایضا فالتسمیة بالسیر فقط او بالتقسیم فقط او بالتردید فقط اما تسمیة الكل باسم الجزء و اما الحذف
 عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و ترید سورة محمداً بذلك و یفسر بانه حصر الاوصاف
 الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علیه بعضها لتثبت علیه الباقي و عند التحقيق الحصر
 راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [و حاصله ان تفحص اولا اوصاف الاصل ای المقیس علیه و یورد بان
 علة الحكم فی هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیاً علة كل صفة من تلك الصفات حتی
 یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدها للعلة
 الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقية كما یقال علة
 حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الایمان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص
 او الاسکار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة و كذلك البواقي ماسوی الاسکار فتعین الاسکار
 للعلة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزدی] فان قيل المفروض ان الاوصاف
 كلها صالحة للعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك ان معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا المراد
 بصلوح الكل صلوحه فی بادی الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفکر فلا تناقض و بالجملة فالعبور
 و التقسیم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلة فی بادی الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قضايا النفوس على البرهان الربوية بحثت عن اوصاف البرهان وجدت ثمة علة للربوية في بادئ الرأي
 انما الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعفن للكيل [ان الاشياء التي
 يوجد فيها الطعم والتي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان ووسائل
 حيوة النفوس فالتسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه والاباحة بما وسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها
 وكثرة المعاملات فيها دون التصديق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى
 وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لعلي ومعاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا
 ولاتعسرا ولقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية وحواشيه [وهناك مقامان
 احدهما بيان الحصر وكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق ان عدالته
 وتدينه ما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعتز
 ان يبين وصفا آخر على المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر الذي ادعاه وتأييدهما ابطال عليه
 بعض الاوصاف وكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول الالف وهو بيان ان الحكم بدون هذا
 الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه والثاني كون الوصف طريقا
 اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المحصور
 عنه كالختلاف بالذكورة والانوثة في العلق والثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول
 بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق في ذلك لعدالته والحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك ويقولون التردد
 ان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع
 مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
 على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلخيص والعصدي وحواشيهما .

التفسير نزد منجمان نام على است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهملة ارباب حاي
 مهملة گذشت .

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة والحيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين واهل
 الذمة كذا في البرجندي وجامع الرموز وفي فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور
 به في غز والكفارة وفي الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع يختص بسير النبي عليه
 السلام في المغازي وفي المنثور السير جميع سيرة وقد يراد بها قطع الطريق وقد يراد بها السنة في المعاملات
 يقال سار النبي رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميت المغازي سيرا لان اول
 ما فيها السير الى الغزو وان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام ومعاملاته مع الغزاة والانصار

و الكفار • وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسلات عليا
امور الحج انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويصمى
بالسيارات ايضا [وبعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هساف عالم را • كاه زایشان
نظام و كاه خلل • قمر است و عطارد و زهرة • شمس و مریخ و مشتری و زحل •]

فصل السنين المهمة * السادسة بالذال المهمة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس
عشر الخامسة •

التسديس شش گوشه کردن و شش کردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از
ستاره ديگر كما في المنتخب و يجيى في لفظ النظر •

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به
سنة اخلاص متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذى ستة اضلاع و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل
على ستة و ثلاثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق
على قسم من المسط و يجيى في فصل الطاء المهمة •

السلاسة بالفتح مرادف هشاش است و مقابل لزوجة چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد
آمد و نزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدی بود كه در ادای آن هیچ گرفتگی نبود از جهت لفظ
كذا في جامع الصنائع و این سلاست نظم است و برین قیاس سلاست نثر كما لا يخفى •

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالى الرعية اي امرهم و نهاهم كما في
القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة فهي من
الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهريهم
و من العلماء ورثة الانبياء في باطنيهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا
في كتاب الحدود • و في البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية
الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و هي كلييات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق
بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و هي
انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لأنها في جميع الخلق و في جميع الاحوال اولاً مطلقاً
اي كلمة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظاهريهم
ولا تكون الا منجية في العاجل لأنها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور
معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقاً على الخاصة في باطنيهم

والغرابي لا تكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة والملطنة القاهرة وأيضا لا تكون على الخاصة فهي ظواهرهم لأنها أيضا منوطة بالجبر والقهر وتسمى سياسة نفسية • وتقال أيضا على تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية [والسياسة نوعان النوع الأول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها انتهى • والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه أنواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها والاجتماعات الفاضلة والرديئة ووجه استبقاء كل واحد منها وعلّة زواله ووجه انتقاله وما ينبغي أن يكون عليه الملك في نفسه وحال أعوانه وأمر الرعية وعمارة المدن • وهذا العلم وإن كان الملوك وأعوانهم أخرج إليه فلا يستغني عنه أحد من الناس لأن الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً والهجرة عن الرديئة وأن يعلم كيف ينفع أهل مدينته ويتنفع بهم وإنما يتم ذلك بهذا العلم • وكتاب السياسة لأرسطاطاليس إلى الإسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في إرشاد القاصد •]

فصل الطاء المهملة * السرطان بفتح السين والراء اسم حيوان • واسم برج وهو الذي إذا وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت إلى الجنوب • واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت إلى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشكلة لأن وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التي حوله تشبه أرجله وأيضا هو يتشبّه بالعضو كما يتشبّه السرطان بما يمسكه • وفي الموجز السرطان منه ما هو متفرح ومنه ما هو غير متفرح والعرق بينه وبين الصلبة أن الورم السوداوي إن كان مداخل في العضو مؤلماً ذا أصول ناشبة في الأعضاء يسمى سرطاناً وإن كان مداخل غير مؤلم يسمى صلبة • وفي الاقترائي الصلبة باردة المجسدة كمد اللون عادم الحس والسرطان له أقل من الحرارة في المجسدة يبتدئ وربما مثل اللوزة أو اصغر ثم يتزايد على الأيام وشكله مستدير وإذا أخذ تظهر عليه عروق حمراء صفراء وخضراء شبيهة بأرجل السرطان ولونه أحمأ من السرطان •

السفطة بالناء وبعد ها سين كعثرة عند المنطليين هي القياس المركب من الوهديات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمي قياساً سوفسطائياً ويجيء في لفظ المغالطة في فصل إطاء من باب الفين المعجمة • ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبدهييات وغيرها [قالوا أن ضرورات بعضها حسيات والحس يخلط كثيراً بالأحوال بين الواحد اثنين والصغراوي

يجد السلومرا والسوداوي يجد المرحلوا والشخص الجديد عن الشئ هو مضمرا والرأى على السهنة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا • والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يحزم بحقية قوله و يزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها لما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء او هام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه [و تنسحب الى ثلث فرق اولها الادارية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكاً فاشك و شك ايضا في اني شك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض • وثانيها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت المعقولات و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونها فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • وثالثها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنسحبون الى هذه الطوائف الثلاث • وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للفظ فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سونا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عَرَبَ هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المزمع الرابع من الموقف الاول وغيره •

السقوط بالقاف در لغت افتادن بجهت ناتمام از شك كما في المنتخب ونزد منجمان عبارات است از غروب منزلى كما يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهمة • و اطبا آنرا بر مرجع اطلاق کنند •

[إسقاط الإضافات و إسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذوات و هو التوحيد

القصدي كما قال بعضهم • بيت • نكو كوكبي نكو گفته است بالذات • كه القوحيد اسقاط الاشارات • كذا
في الامتلاحات الصوفية •]

مسقط بالبحر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على
قاعدته • و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان
الانقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق وذلك يكون ايضا عمودا
على السطح الموازي للافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موقع سقوطه على ذلك السطح هو
موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب •

المسقط مشتق است از تسيط و آن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع
چنانست كه شاعر مصراعى چند گريد كه متفق باشند در وزن و قافيه و در آخر مصراع اخير كه متفق است
در وزن قافيه اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيه اصلي موافق قافيه مطلع باشد يا نباشد
و اين مصاريع چند را سطرى نهد بعده همبران شمار هيات ديگر نرسيد غير قافيه مسقط اول مگر در مصراع
اخير كه قافيه مسقط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سطرى نهد و همبرين نمط شعر تمام كند
و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع
و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متسع و معشر • مثال مربع سطر اول • شعر • اي لب لعل تو بطعم
شكر • وى رخ خوب تو بنور قمر • وى قد رعناي تو سرو دگر • خاطر م آشفته بهر سه نگر • سطر ثاني • شعر •
چون لب تو نيست شكر در جهان • ماء نقابد چو تو در آسمان • سر نخيزد چو تو در بوستان •
اي بلطافت ز همه خوبتر • درين مثال قافيه اصلي موافق قافيه مطلع است • مثال ديگر كه در وى قافيه
اصلي مخالف قافيه مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد • گشت رخ گل چو
شمع باد چو پروانه شد • پيشه بلبل كنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيهرن •
ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف • زاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • ناله مرغان شده بر فلک
از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرين قياس مسقط مخمس كه درو پنج مصراع
راسطرى نهند و مسدس كه دروشش مصراع را سطرى كنند و على هذا القياس •

المسقط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم
چهارم كلمه چند را ردیف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله • شعر • هر چند گنه گارم
بسيار گنه دارم • اميد تو نگذارم بخشا زكرم يارب • هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم • جمله ز سغه
كردم بخشا زكرم يارب • ماندم ز همه واپس گيرم كه نيزم خس • چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب •
كذا في جامع الصنائع] وقال السيد الشريف في الامتلاحات التسميطة هو تصوير كل بيت اربعة اقسام

ثَلَّثَهَا عَلَى سَجِّحٍ وَاحِدٍ مَعَ مِرَاعَةٍ الْقَائِمَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنْ تَنْقَضِيَ الْقَصِيدَةُ كَقَوْلِهِ: «شَمْرٌ وَحَرْبٌ وَزَيْدٌ
وَتَفَرُّ سَدَدَاتُ» وَ عَلِمَ شَدَدَاتُ عَلَيْهِ الْكِبَالُ وَ مَالٌ حَوِيَتْ وَ خَيْلٌ حَمِيَتْ وَ ضَيْفٌ قَرِيبٌ يُضَافُ لِلْمَوْلَا إِلَى
آخِرِ الْقَصِيدَةِ [وَبَعْضَى كَسَانِ مَسْطَرَا مَسْجَعٍ كَقَتْنِهِ] اَنْد چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع
عبارت از آن است که شاعری بی‌تنی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه مسجع هر قافیه واحد چهارم
اصلی بیارد که بنفای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی میفرماید

- غزل •
- از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • مردم شکفته بر تنم زان خارها گلزارها •
- از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها •
- رو جانبستان فکن کز شوق تو گل در چمن • • صد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •
- گر سوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سویی نظاره سر بر کرده از دیوارها •
- تو دادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها •

پستردانستنی است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جیلی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیه اصلی آورده که بنفای شعر بران نموده است
• شَمْرٌ • یا صاحبی أَنَشِ الخَبَرَ زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
برکنده جان افکنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیر و زبر دنیا و دین و جان و تن • آمد بپشتم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برون مفتون شدم
آگه نه تا چون شدم • بادیده پر خون شدم با قامت چون نون شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز
دست خود بیرون شدم • سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خویشتن • دارم ز بس نیرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنک او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زبر چنگ او
زاری کنم از خنک او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش فوش و دم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم
نی نیز خواهی دیدم • چون او بچالاکي منم چون من بغمناکي شمن • بی یاد او دم نشمرم جز راه
مهرش نصهرم • بی او همه در ننگم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک اسف جامه در برم •
خاک است دائم بر سرم پیش منی الدین حسن • اَلِیْ آخِرِ الْقَصِيدَةِ اَنْتَهَى مِنْ مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ [

فصل العین * السمع المثنائي هي سورة الفاتحة وقد مروجه تصديتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسمع المثنائي الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • والسبع الطوال قد عرفت معنا في لفظ السورة

غني فصل الراد المهمة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبوع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة قدام اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و دافع ما ذور يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكسب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المديرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاريل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليجوب ذلك اختلافنا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه ههنا وطبعة من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والخصف على استعمال الذات وتاريل الشرائع كفولهم الوضوء عبارة عن موالة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق لي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

ثلثها علی سبع واحد مع مراعاة القافية فی الرابع الی ان تنقضي القصيدة کقوله • شعر • وحرر یزدت
و نغر سددت • و علی شددت علیه الحبال • و مال حویت و خیل حمیت و ضففت قریب یضاف للموکلا الی
آخر القصيدة [• و بعضی کسان مسطر را مسموع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسموع
عبارت ازان است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه سبع هر قافیه واحد چهارم
اصلی ببارد که بنفای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی میفرماید • غزل •

• از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • هر دم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها •
• روجانب بستان فکن کز شوق تو گل در چمن • • مد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سویی نظاره سر بر کرده از دیوارها •
• تودادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها •

پستردانستنی است که اقسام سبع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جبلی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیه اصلی آورده که بنفای شعر بران نموده است
• شعر • یا صاحبی آنش الخبر زان سرو قد سیمر • کز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
برکنده جان افکنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیر و زیر دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برین مفتون شدم
آگه نه تا چون شدم • بادیده پر خورن شدم با قامت چون نورن شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز
دست خود بیرون شدم • سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خویشتن • دارم زبس نیرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زیر چنگ او
زار بی کنم از خنک او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش نوش و سم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم
نی نیز خواهی دیدم • چون او بچالاکي منم چون من بغمناکي شمن • بی یاد او دم نشمرم جز راه
مهرش نصیرم • بی او همه در ننگم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک است جامه در برم •
خاک است دائم بر سرم پیش صفی الدین حسن • الی آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع [

فصل العین • السبع • المثنی هی سورة الفاتحة وقد موجه تسميتها فی لفظ السورة وقیل
هی عبارة عن سبع سور و هی من الفاتحة الی الانفال وقیل هی اسم القرآن • وعند اهل السلوک یشار
بحین المثنی الی حد المحبوب کذا فی کشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معنا فی لفظ السورة

في فصل الرء المهلة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبح صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تخطيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على ثمانية واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالفوق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به وله وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذور يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكاتب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا له ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواء وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلم المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والخص على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بخير قصد

منه والفصل تجديد العهد والزكوة تركية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والهاب علي.
والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا مواتا
الائمة المبيعة والجنة راحة الابدان عن التكليف والنار مشقتها بمزاولة التكليف الي غير ذلك من خرافاتهم
اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الي محمد بن اسمعيل . وقيل لاثباتهم الامامة
لاسمعيل بن جعفر الصادق وبالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط وقرمط احدى قرى واسط
وبالخرمية لباحثهم المحرمات والمحارم وبالبابية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج بأذربيجان
وبالحميرة للحرمية في ايام بابك او لتبسيطهم المضالين من المسلمين حميرا وبالباطنية لقولهم
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والتمسك
بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مود الي ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقيف .

المسجع بالفتح وسكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهو قد يطلق على
نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى . وبهذا الاعتبار قال
السكاكي المسجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا المسجع مختص بالنثر وقيل بل يجري في النظم ايضا
ومن المسجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح ويجيء في فصل العين من
باب الصاد المهمله وبالتشطير ويجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة وقد يطلق على التوافق المذكور
الذي هو المعنى المصدري وبهذا الاعتبار قيل المسجع تواطوا الفاصلتين من النثر على حرف واحد في
الآخر والتواطؤ التوافق كذا في المطول وقد يطلق على الكلام المسجع اي الكلام الذي فيه المسجع
قال في المطول في بيان التشطير ويجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجة تسمية لكل باسم جزئه وايضا
يدل عليه تقسيمهم المسجع الى قصير وطويل قال في المطول المسجع اما قصير واما طويل والقصير
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ولدلالته على قوة المنشئ . واحسن القصير ما كان من
لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر ربك فكبر وثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد
عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة
واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فلاية الاولى احدى عشرة الثانية
ثلث عشرة . وفي الاتقان قالوا احسن المسجع ما كان قصيرا وقله كلمتان والطويل مازاد على العشر وما
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى . اعلم ان المسجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول المسجع ثلثة
انواع مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن فهو ما لم لا ترجع اليه وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقتر
والاطوار مختلفان وزنا و الا فانك جميع ما في احدى القريبتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
اي ما يقابل احدى القريبتين من الاخرى في الوزن والتقفية اي التوافق على الحرف الأخير

فترميح نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن و التقفية و اما لفظه هو فلا يقابلها شئ من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدي القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامس او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل تربك و انحره و في الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَظَرَف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله و قارا و قد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن و هو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زراعي مبهوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان اليينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل و هو ان تتساوى في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالفسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع مخضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النهم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فخلوه ثم الجحيم ملوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المسارة و الافاطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجيى مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لارب مع قوله عذاب و اصيب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزواج بين القرائن و لا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد ماتات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من ذات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المنطوق] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التاليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه و كون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * يعرف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

فقر الدين وغيره فواصل القرآن وتخرج من هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة والمقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لأن أصله من سجع الطير أي صات والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفته ما لم يرو الأذن بها . قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الأشعرية إلى امتناع أن يقال في القرآن سجع بل فواصل وفرقوا بأن السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والواصل هي التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله عن نص أصحابنا كلهم وأبى الحسن الأشعري قال ذهب كثير من غير الأشعرية إلى إثبات السجع في القرآن وزعموا أن ذلك مما يبين به فضل الكلام وأنه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والالتفات ونحوهما قال وأقوى ما استدلوا به الاتفاق على أن موسى أفضل من هارون ولما كان السجع قيل في موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى و هارون قالوا وهذا يفارق أمر الشعر لأنه لا يجوز أن يقع في الخطاب إلا مقصودا إليه وإذا وقع غير مقصود إليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفخم كما يتفق وجوده من الشاعر وما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح أن يتفق كله غير مقصود إليه وبنا الأمر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال أهل اللغة هو موالاة الكلام على حد واحد وقال ابن أدريد سجمت الحمامة معناه رددت صورتها قال القاضي وهذا غير صحيح ولو كان القرآن سجعا لكان داخلا في أساليب كلامهم وحيث لم يقع بذلك الإعجاز ولو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز أن يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب وفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر لأن الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كهان فجعله مذموما [وقصته أن امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسطاط فالت جنيها ميتا فاختم أولياؤها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا ولياء الضاربة دونه فقالوا إندي من لاصح ولا استهل ولا شرب ولا أكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدونه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال وما توهموا أنه سجع باطل لأن مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لأن السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع وليس كذلك ما اتفق ما هو في معنى السجع من القرآن لأن اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال وللسجع منهم محفوظ وطريق مضبوط من أخل به وقع الخلل في كلامه ونسب إلى الخروج عن الفصاحة كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاعلة في ذلك الوزن الأول بعد كلام كثير وهذا في السجع غير مرضي ولا محمود . وأما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع وعكسه في موضع فلفائدة أخرى وهو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحدا وذلك من التفرع. فلي ذلك امر مصعب يظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله ولو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تؤدي الى تلك المعاني • ونقل صاحب عروض الافراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • وقال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب والفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود بتكلف فذلك عيب والفواصل مثله • قال واظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رفبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم وهذا الغرض في التسمية قريب والحقيقة ما قلناه • قال والتحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • وقال ابن النفيس يكفي في حسن السجع ورود القرآن به ولا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه وكيف يعاب السجع على الاطلاق وانما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم وانما لم يجز على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع ولان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع ويجوز في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكف • ونيز مسجع عبارت است از آنکه شاعر بيتي را بجهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم بر قافية آرد که بناي شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بخريست از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستعملان مستعملن مفعولات است بضم تا دوبار و درين بحر اسباب بيشترا اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مکسوف مستعمل ميشود کذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية ولا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره ويستعمل ممدسا و مشطورا • [و در مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف کسف صلم و اجزاي آن که از مستعملن مشتق اند مفععلن مفاعلن فعلن مفعولن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات

[فاعلم فعلى • الصلح •]

السلعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المصارفة وهكذا في الصراح . ويراد منه العرض ويقال له العين أيضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرائجة • ويطلق أيضا على مرفوع . وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلغسي من الورم ان لم يكن مخالفا للعضو بل متميزا عنه فهو السلاح اللينة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخل و يكون متشبها بظاهر العضو فهو السلاح و ان لم يكن متشبها بظاهرة فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمصنوعات والبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالصنع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما تم الاتجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم وهولاء وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقتها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اهز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا سمع للعبد هذا التجلي السمعي نصيب

له عرش الرحمانية فلا تجلوا ربه مستويا على عرشه و لو لاسماعه اولا بالشأن لما اقتضت السلسلة والاصناف من ذات العيان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الا بداء وهم الافراد المحققون فصاعدهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات مخصصة بها فنعرفه منها بل لله اسماء واصناف مستأثرات في علمه لمن هو عنده وهي الشؤون التي يكون الحق بها مع عبده وهي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فلاحوال بنصبها الى العبد مخلوقة والشؤون بنسبتها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشؤون من الاسماء والاصناف هي المستأثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الامطفاء وهم النفسيريون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطنعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيريون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكلیم كذا في الانسان الكامل .

السمع در لغت بمعنی شنودن و در بعضی رسائل واقع شده که سماع مجلس انس را گویند و بمعنی
ماجرای گذشته را یاد دهانیدن نیز آمده • و در کشف اللغات میگوید سماع در عرف رقص کردن را گویند •
السماعي فی اللغة ما نسب الى السماع و فی الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على
جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي
و عامل سماعي و حذف سماعي و نحو ذلك •

[السَّعَةِ ما يذكر من القول الجميل و الوعظ و ما يقرء من القرآن و غيره لارادة الناس و اسماعهم •
والفرق بين الرياء و السعة ان الرياء يستعمل كثيرا فى الاعمال و السعة فى الاقوال كما يقال الرياء عمل
الخير لارادة الغير وقد يستعمل الرياء فى الاعمال و الاقوال ايضا كذا فى حواشي الاشياء •]
التسامع على وزن التفاعل لغة النقل عن الغير و شرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة
او غيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • وعند المنجمين واهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم واللييلة يعنوي جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل • وفاضل علي برجندي در بعض تصانيف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقیقی را به بیست و چهار قسم متساوی قسمت كند و این اقسام را ساعات مستویه و معتدله و استوائیه و اعتدالیه نامند و اقسام وسطی را ساعات وسطی و اقسام حقیقی را ساعات حقیقی نامند و هر ساعتی را

بشخصيت دقيقة وهر دقيقة را بهشت ثابته وعلی هذا القياس وتسمية وسطی بمستوی ظاهر است اما تصدیق
 حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است * و هر يك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل
 فارس و روم و قتیكه از مقدار يك دوره معدل النهار كمتر باشد بدوازده قسم مقسای كیفه و آن را ساعات
 معوجه و قیاسیه و زمانیه گویند زیراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیكن همیشه نصف
 سدس شب یا روز باشند * ووجه تسمیه آنها بساعات قیاسیه این است كه اینها را بر آلات قیاسیه مثل
 اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مینویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند
 آنرا اجزای آن ساعت گویند * و در سراج الاستخراج گوید كه منجمان هند شبانروز را بهشت قسم مقسای
 قسمت كنند و هر یکی را كهزی گویند و همچنان يك كهزی را بهشت پل و هر پل را بهشت بپل
 و هر بپل را بهشت بپانس پس حصه يك ساعت دو نیم كهزی شد و حصه دقیقه دو نیم پل و علی هذا
 القیاس * و در توضیح التقویم می آرد كه منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند كه بر هفت می گردد
 و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زمانی بآفتاب منسوب دارند بعد از آن دوازده ساعت زمانی دیگر
 بزهره و بعد از آن دوازده دیگر بعطارد و بعد از آن دوازده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاك
 و همچنین میگردند تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بیست
 خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد
 كه بساعات مستوی هم بیارند * و ساعات فضل الدور یجیی ذكرها فی لفظ السنة فی فصل الواو *

فصل الغین * التسبیغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساكن فی السبب
 الخفیف الذی فی آخر الجزء كزیادة الالف فی لن من مفاعیلن فیصیر مفاعیلان و مثل فاعلاتن زید
 فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان * و الجزء الذی فیہ التسبیغ یمی مسبغا بفتح
 الموحدة المشددة و تسبغ در لغت تمام كردن است پس ازین زیادتیه گویا كه آن جزء تمام و منقطع
 می شود از زیادتیه دیگر كذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباع نیز نامند كما فی جامع الصنائع *
فصل الفاء * [الاسراف] هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس و قیل الاسراف صرف
 شیئی فیما ینبغی زیادة علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف شیئی فیما لا ینبغی كذا فی الجرجانی * [**الاسكافية** فرقة من المعزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء
 بخلاف ظلم الصبيان و المجانین فانه يقدر علیه كذا فی شرح المواقف *

السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگی و یح سلم
 كما فی المنتخب * و فی شرح المنهاج السلف و العلم بمعنی و العلم لغة اهل العجاز و السلف
 لغة اهل العراق * و فی جامع الرموز فی كتاب الشهادة السلف فی الشرع اسم لكل من یقبل منهجه فی

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم مطهرهم وقد يطلق السلف
 لتمام للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابي البقاء السلف محررة السلام اسم من الاسلاف والقرض الذي
 لا مفعلة فيه للمقرض وعلى المقرض ردة كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك
 وقربائك فهو سلف وفرط لك • والسلف من ابو حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد
 بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري
 المتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلاميذه بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين
 في المذهب • وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه
 فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم و ابو حنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * المسبق بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من
 باب القاف وعند الرياضيين عبارة عن فضله وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة
 و شرح الجعفي •

السابق عند الحديث هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على
 الراوي الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوي الآخر الذي
 تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيء في اسناد المتأخر وتفقه الطالب
 في معرفة العالي والنازل كذا في شرح النخبة و شرحه •

[**السابقة** هي العناية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق
 عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسبق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر
 الرائق وغيره •

[**الستوة** ماغلب عليه غشه من الدراهم والزيف ما يرد به بيت المال والذبهرجة ما يرد به

التجار كذا في الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيء

في فصل الراد من باب الفون •

السرة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره
 وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى
 السرة الصغرى والثاني السرة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط تعرفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ ابي
 اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف من غيره فلا يقطع الصبي
 والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعند ابي يوسف رح يقطع الغيره
 ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذها للقراءة و النهي من المنكر فمن الظن
 بطلان التعريف منعا وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكبرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين المشائين.
 في دار بابها مفتوح اوليا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل
 بعد العتمة واخذ خفية او مكبرة معه سلاح اوليا والصاحب عالم به اوليا ولو كبره نهارا فنقب البيت سرا
 واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقه و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم
 القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير
 مضمون عليه . و عن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمره
 فلو اخرج من الحزر اقل من العشرة ثم دخل فيه وكله لم يقطع وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبروزنه
 عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض
 المقومين وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك وقوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه
 وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
 وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدرر و الدكاكين و الكانات و الخيام
 والصناديق . والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرزمثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من امطبل بخلاف
 اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي والمجنون ولا بأخذ شاة او بقرة
 او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه
 ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز . وفي الدرر السرقه لغة اخذ الشئ من الغير خفية اي شئ
 كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت
 على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه
 ما لا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا . ثم انها اما صغرى وهي السرقه المشهورة وفيها
 مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى وهي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه
 المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابي البقاء السرقه اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
 لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته والطراخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد
 حفظه و هو يأخذ منه بنوع غفلة و خدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف
 الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا نمنظرونا في السرقة فوجدناه جنابة لكن جنابة الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التانييف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين . بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حانظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله [وعند الشامي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله . شعر . يد بخمس مئتين عسجد فديت . ما بالها قطعت بربع دينار . فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني .] وعند الشعراء يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه . قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول والعادات وان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول والعادات كتشبيه الشجاع بالاسد والجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقة ولا اخذا والا اي وان لم يشترك الناس في معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السابق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثاني زاد على الاول او نقص عنه . وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر عامي تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي والمبتذل العامي . و اذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه واما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسخا وانتحالا [كما حكى ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين . شعر . اذا انت لم تنصف اخاك وجدته . على طرف الهجران ان كان يعقل . ويركب حد السيف من ان تضيمه . اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل . اي اذا لم تعط اخاك النصفه ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي وتحمل شدا تد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف متبعدا ومتعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها . شعر . لعمرك ما ادري

و اني لا وجل • على ايتنا تغدو المنية اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها] يعني انه مذموم وسرقه محضة كما يقال في قول السطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الابس • انتهى من المطول • [و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمي هذا اخذ اغارة و مسخا و هو ثلاثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل لاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقه كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهم هاهي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هماً • و فاز بالذلة الجصور • اي شديد الجراة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاؤه فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاؤه الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدوح عليّ و كان بخيلا به لا يجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على الماضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا انفراق على النفوس دليلا • الارتداد الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكمها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابو الطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنيا الى ارواحنا سبلا • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك اخذ سليحا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى وهو ايضا ثلاثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المصنح [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يترث • فلليرث في بعض المواضع انفع • فمير هو عائد الى حاضر

فى الذهن وهو مبتدء وخبرة الصنع والشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان
يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء في بعض الاوقات وبعض المحال يكون انفع من العجلة وقول ابى
الطيب • شعر • ومن الخير بَطُو سيبك عني • اسرع السحب فى المسير الجهم • السيب
العطاء والسحب جمع سحب والجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني
خير في حقى لانه يدل على كثرتة كالتسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • ومثال الثاني قول البحتري
• شعر • و اذا تألق فى الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من عضبه • يعنى اذا لمع فى المجلس
كلامه المنقى حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابى الطيب • شعر • كان السنهم فى النطق قد جعلت •
على رماحهم فى الطعن خرمانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السنهم عند النطق فى المضاء
و النفاذ تُشابه استنهم عند الطعن فكان السنهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في
لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف وتشبيه كلامه
بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما • ومثال الثالث قول ابى زياد • شعر • ولم يك
اكثر الفتيان مالا • ولكن كان ارحبهم ذراعا • يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن او سعمهم
بأى سخي وقول اشجع • شعر • وليس بارسعمهم فى الغنى • ولكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان
هكذا فى المطول والمختصر • واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول والثاني
كقول جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة والخمار • اى لا يمنعك من الحاجة
كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء فى الضعف سواء وقول ابى الطيب • شعر •
و من في كفه منهم قناة • كمن في كفه منهم خضاب • ويجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين
نسيبا والآخر مدحا وهجا او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه
احتال في اخفائه فيغير لفظه ويصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك وعن وزنه و عن قافيته
[كقول البحتري • شعر • سلبوا واشرقت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعنى انهم سلبوا
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابى الطيب • شعر • يبس النجيع
عليه وهو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه
بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا فى المطول والمختصر] و منه
ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنوتيم • وجدت
الناس كلهم غضابا • وقول ابى نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم في واحد • فالاول
يختص ببعض العالم وهم الخاس وهذا يشملهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواء دليل وعلامة على وجوده تعالى * ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيص * شعر * اجد العلامة في هوالك لذينة * حبا لذكرك فليسلمني اللوم * وقول ابي الطيب * شعر * احبه و احب فيه ملامه * ان الملامه فيه من اعدائه * الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامه و ما يكون من عدو الحبيب يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا وهو المراد من قوله ان الملامه الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابي الشيص والاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا ومنه ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه * شعر * وترى الطير على آثارنا * رأي عين ثقة ان تمار * اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنه على آثارنا روية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلنا و قول ابي تمام * شعر * قد ظللت عقبان اعلامه ضحى * بعقبان طير في الدماء نواهل * اقامت مع الرايات حتى كانها * من الجيش الا انها لم تقاتل * اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو وتسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى وتشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت وبقوله في الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت وبايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه وعقبان طير هكذا في المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر ونحوها مقبولة بل منها ما يخرجها حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول * هذا الذي ذكر كله في الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا وتسمية كل بالاسامي المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبره عن نفسه انه اخذه منه والا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطري مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما في المطول * [اما درينجا فرق ميان سرقة وتوارد دانستن ضرور است تا يكي بديگري خلط نشود پس بدانکه توارد آن است که شعری یا مصراعى یا مضمون شاعرى در کلام شاعرى ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد که اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده امير خسرو فرمود * شعر * اي صفت بنده نوازندگي * از تو خدائي و ز ما بندگي * و نظامي فرموده * شعر * دو کار است با تو فرخندگي * خداوندي از تو ز ما بندگي * و عبد الرحمن جامي را

در نسخه یوسف وزلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست • شعر • مرا ای کاشکی مادر نمیزاد • اگر میزاد کس شیرم نمیداد • و نظامی فرموده • شعر • مرا ای کاشکی مادر نزادی • و گرزادی بخوردن سک به دادی • ایضا مولوی جامی گوید • شعر • زن از پهلوی چپ شد آفریده • کس از چپ راستی هرگز ندیده • نظامی فرماید • شعر • زن از پهلوی چپ گویند برخاست • نیاید هرگز از چپ راستی راست • و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که دروید و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهرا معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خود با خواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست • و نیز می تواند شد که فکر هر دو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هر دو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رو یا مضمون واحد القاشده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمایی دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تقویر روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمایی دنیا دفعه انزال یافت پستربر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه • و عن انس قال عمر وافقت ربي في ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلی فنزلت واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی و قلت يا رسول الله ان نساءك يدخل عليهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساء فی الغبيرة فقلت لهن عسى ربه ان طلقكن ان يبدلن ازواجاً خيراً منكن فنزلت كذاک • وعن عبد الرحمن بن ابي لیلى

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدوا لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • وعن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان •]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست که در حشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي از ان ساکن افتد و هر دو حرف از شبح کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشماخ خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد آن لفظي آرند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد از تاي راست و ساخت الف است کذا في جامع الصنائع •

السلق بالفتح و سکون اللام بمعني جوشانيدن و نيم بخته کردن است کما في المنتخب وقال في الاقسرائي السلق ان تغلي الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • وفي بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها وتطلق ايضا على غلط الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تحمر بها الاجفان وتنتشر الهدب وتؤدي الى تقرح اشجار الجفن ويتبعه فساد العين وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • وقيل هو تقشرفي اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق •

المساواة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساواة کذا ذکر العلمي في حاشية الميبدی في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشئین بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتکلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليبرهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • وفائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه المتکلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيميزك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • وابن المفترس في هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحسب مثل • شعر •

بالله يا فلبیات القاع قلن لنا • لیلای منکن ام لیلای من البشر • انتهى من کلیات ابی البقاء • [**السياق البعيد** بكسر السین عند المنطقیین هو الشكل الرابع كما یجیی فی فصل اللام من باب الشین المعجمة و وجه التسمية ظاهر و السياق فی اللغة بمعنی راندن •

سياقة الأعداد و یسمى بالتعدد ایضا و هو ایقاع اسماء مفردة علی سياق واحد و اکثره یوجد فی الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا فی الاتقان • و در جامع الصنائع گوید بهتر آنست كه ترتیب را نگاهدارد و محكم تر آنست كه بر عكس آرد مثال اول • بیت • يك روز دو بار با سه كس چار سخن • یا پنج وشش است و هفت گریبكم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنج شد ز چار سه تاه • هر دو فرقه ولي بیکبار • باد مامور تو بحكم قضا • [مثال دیگر در تعداد مرتب • قطعه • یگانگ كه دوكون و سه روح و چار طباع • چوپنج حس و شش ارکان متابع اند اورا • ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آید • زنه سپهر بده نوع میرسند اورا • مثال دیگر در تعداد معكوس • رباعي • ده یار زنه سپهر و از هشت بهشت • هفت اخترم از شش جهت این نامه نوشت • كز پنج حواس و چار ارکان و سه روح • ایزد بدو عالم چو تولید بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد این صنعت چنان است كه شاعر و یا منشی چند چیز را كه هریك از آنها معنی خوش داشته باشد بر يك نسق و نظم بیارد چنانچه بیت رندی • بیت • جای زند او خیمه كانجا نرسد دیو • جای برد او لشكر كانجا نچرد مار • و هر مصراع آخر این غزل امیر خسرو شامل این حال است و بس نادر و لا جواب افتاده • غزل •

• مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو • صوت تو بریط تو نغمه تو چنگ تو كو •
• پیش آن لعل چه لافى بصفای یاقوت • آب تو تاب تو رخشانی تو رنگ تو كو •
• ای فلک گر بهری چهره من داری بحث • مكر تو سحر تو افسون تو نیرنگ تو كو •
• چند گوئی كه منم خسرو اقلیم سخن • ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو •
و اگر با این صنعت صنعتی دیگر از قسم سجع و لف و نشر و غیره همراه گردد برترین پایه و بلند پایگاه گردد مانند این • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت • بر مرادت باد هر هشت آن حدیقه كامكار • حال نیکو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقی تخت عالی بخت یار •
انتهی از مجمع الصنائع [

فصل الكاف • السكة بالكسر و تشدید الكف فی الاصل طریق مستوفیهی عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطریق العامة ایضا و خاصة و تسمى بطریق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ایضا • فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصة ان يكون فیها قوم یحصون و اما اذا كان فیها قوم لا یحصون

فهي سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنفاذ هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا اتي جامع الرموز والبرجندي في كتاب الدينة في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى والامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا ورفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • وقيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • وقيل بانها سكة سد جانب منها غيبا دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه وفي خلاها طريق وسجيل لهم وهي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح وهو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا ويؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون ارضا اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة وهكذا فسرها الفقيه ابو القاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول الي السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه ومثل الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحصر والظلم ونحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم والحلم والحياء والرضا والعدالة ونحوها • بدانکه اهل تصوف سه چیز را میخواهند جذب و سلوك و عروج • جذبہ کشش را گویند کہ جذبہ من جذبات اللہ توازی صل الثقلین و سلوك کوشش را گویند کہ سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصد رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را محق سبحانه جذبہ خویش بوزنی کند او دل محضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گذارد و بمرتبه عشق رسد پس اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب گویند و اگر باز آید و از خود با خبر شود و سلوك کند براه خدای گیرد آن را مجذوب سالک گویند و اگر اول سلوك کند و آنرا تمام کند و آنکه ویرا جذبہ حق رسد ویرا سالک مجذوب گویند و اگر سلوك تمام کند و جذبہ حق بوحی نرسد ویرا سالک گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک مجذوب و سالک پس سالک مجرد و مجذوب مجرد

شیخی و پیشوائی را شاید و مجذوب سالک و سالک مجذوب شیخی را لائق اند اما مجذوب سالک بهتر است • و شیخ نظام الدین فرموده که سالک روی بکمال دارد یعنی آنکه در سلوک است روی امید بکمال دارد و بعد از آن فرموده که سالک است و واقف و راجع سالک آنست که راه رود و واقف آنکه او را وقفه افتد چنانکه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالک توان شد و اگر عیاذ بالله بدان بماند راجع شود • و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفاضل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلا اگر عاشقی حرکتی نا پسندیده کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفاضل شود یعنی دوست از روی جدا شود پس اگر درین مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر از آن هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی که پیش از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی شود یعنی دل بر فرقت دوست بیارامد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود نوعی بالله منها کذا فی مجمع السلوک • و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رو در اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط ما بین مرید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمچار شود و از حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثرگیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

علم السلوک هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فی المقدمة •
السمک بفتح السين و سکون الميم هو الثخن الصاعد أي المقيد باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ الثخن فی فصل النون من باب الذاء المثلثة •

فصل اللام • السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله کذلک كما فی الصراح و فی کنز اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله پرسیدن • و فی شرح الطوالع السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق فی فصل الواو من باب الدال المهملة • و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما یفهم من العضدي و غیره • و فی الرشیدیة السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادعاه المدعي بلانصب دلیل علیه فعلى هذا یصدق علی المناقض فقط و قد يطلق علی ما هو اعم و هو کل من تکلم علی ما تکلم به المدعي اعم من ان یکون مانعا او مناقضا او معارضا •

سؤال التركيب عند الاموليين هو بیان آن فی حکم الاصل قیاسا مرکبا و قد تقرر ان من شرط حکم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سؤال الحضرتين هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عددي الى فرع مختلف فيه و قال الامدي هو ان يعين المعارض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعارض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راي مهمله كذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السؤال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النور ابي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة و جوده اليها و تعيينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجم وجودها بالافادة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الامطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي وهي حدود الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي وغيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملحمة و القرنية من انتساخ شيق فيما بينهما كالدهان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • وفيه نظرو الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •
السبيل هو الطريق والسبل بضمتيں الجمع • وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم • وابن السبيل
 يسرراه يعني راه رنده و آينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز
 في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خَصَّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا
 قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح
 ان المراد منقطع الحاج • وقيل حَمَلَة القرآن • وقيل طَلَبَة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به
 نحو ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان
 و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف و عده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •
السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات
 فيه كما في الكشف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصلک و هو اي الصلک كتاب الاقرار
 و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر
 فالمتوب المكضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز
 و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطار و قد يسمى الزهرة و عطار و القمر بالسفلية و تجيء
 في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •
السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض
 به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة
 الرئة مع الدق و عده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل
 لحمى الدق الشيوخية و لقرحة الرئة • و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي
 و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعني ييوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب •
 وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة
 عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا و فعلا معا او كانت
 للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمان الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني
 و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون • و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا . و انواع التسلسل كثيرة خبيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس . و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد . و قد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ و مثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطمعنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطمعنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه . و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة . و تلك الصفة اما في الرواة وهو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احبك في حديثي اللهم اعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك . و الثاني ما انقطع في آخرة و فعلي كحديث التشبيك باليد و العد بها و المصافحة و اشباهها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناههم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائع بالخيار و افضل ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى . و عند الحكماء عبارة عن ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتيب وضعيا او عقليا مرشح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق جميع افرادة نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء . و اما التسلسل مطلقا فهو ترتيب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعيا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون و الاول هو التسلسل في الجواهر و الثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل و العلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا لو وضعي و هو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتيب و هو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام بأسرها باطلية عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى . و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت لآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتيب افضل فاذا جعل الاول من احدهم الجمليتي . باراء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لمكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدهما الواحد ومبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدءاً احدهما على مبدء الاخرى فالاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتهما ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهى الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق • واما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الزمن • وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبليين متدينين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبليين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفصيلها • وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها • واما المتكلمون فيقولون بجرىان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وظيفي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد فى زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود فى زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود فى الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجرى بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بعدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته من نفس الواقع

محال بحكم به النظر الصحيح فالأمر هنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنوا أنه لابد
هنا من تقدم أو تأخر أو زعم أو طبع أو هما من الإضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما
في وجود وذلك الوجود ليس إلا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الإجمالي في التطبيق
وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقاً كلاً خالٍ عن التحصيل لأن ذلك الوجود هو الوجود الخارجي
في نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان في هذا الوجود فإن كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه
وكونهما من الإضافات المتكررة لا يستدعي أن يكونا في زمان واحد بل أن يكونا في الواقع معاً الأثرى
أن المعدات غير متناهية والمعد متقدم على معالجه بحسب الوجود الخارجي وهما لا يجتمعان في زمان
واحد • وتحقيقه أن ما لابد في التطبيق هو التقدم والتأخر بمعنى منشأ الانتزاع وهما لا يلزم أن يكونا
مجتمعين في الزمان بل في الواقع • وكذا ما ظنوا من أن في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على
سبيل التعاقب لأن القديم ليس علة تامة للحادث ولا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث وينتقل
الكلام إليه وهكذا إلى غير النهاية ساقطاً عن درجة التحقيق لأن ازلية الممكن لا تستلزم إمكان الأزلية فالقديم
علة للحادث ولا يلزم التخلف لا متنازع وجوده في الزل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج إلى
الترتيب وإنما يحتاج إليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم والتأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة
ولو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث أنها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع
ولا شك أنها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم والتأخر الزمانيان • فإن قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات
فما حكمه في الزمان على تقدير أن يكون بنفسه موجوداً في الخارج أي لا برسه الذي هو الآن السيل
فقط فإنه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم والتأخر • قلت حكم التطبيق أنه على ذلك التقدير يجب أن يكون
من حيث التغير متناهيًا محدوداً محدود لجريان التطبيق فيه فاما أن يمتنع التجاوز عن ذلك الحد
منقطعاً عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات أيضاً متناهيًا في هذا أو يمكن التجاوز
عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب
ولا يجري التطبيق فيه فتدبر جدا • فثبت أن كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق وما ليس ضبطه
الوجود فلا كمراتب الأعداد فانها وهمة محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم لكنه عاجز
عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا
يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة والمعلول في الموقف الثاني •
وقد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوي في تفسير قوله تعالى و علم
آدم الاسماء كلها • تنبيه • الحكم بجواز التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بصحيح على الإطلاق
وانما ذلك فيما إذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وإن كان الاعتبار مطابقاً لنفس الأمر كما

ففي مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • وعند الحكماء اذا كان ترتيب و اجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطالان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • أعلم ان لابطال التسلسل طرقا آخر منها ما مر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضاييف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلوية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها على بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماء عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبه ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل منتفع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرأ الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرأ الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تقرر الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضي شرح الشافية • وفي جاربدي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنهي بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي في البديع خلو اللفظ من التكايف والتعقيد والتعسف في السبك ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني يا قلب اني • اذا ماتبت من ليلتي تنوب • فما انا تائب من حب ليلتي • فمالك كلما ذكرت تدوب • كذا في كليات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت وان تكثر الذنوب • و اما عن هو ليلى وشوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالكرايم عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي وسببه الرامل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى والطحالي والدماغى والبدنى والمارىقي وكذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدومى والصفرارى ونحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدورى والفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • وفي بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوء كانت متفاعلة في الحقيقة ومتواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون السيلان في الماء الراكد في لذاء او بركة فبينهما عموم من وجه • وفي الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيالا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على مانع عليه الشيخ • ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فما هيته بديية وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزائه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقصرائي

فصل الميم • الانسجام بالميم لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوة من

العقادة منكسرا كتحد الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يحصل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مهاكنهم و من الوافر و يخزهم و ينصرم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوة على وجه ابي ياف بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السرج او كالذي مر على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التذكار يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المتجنى نبي عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه • و عمل الراوي بخلاف ما رواه يدل على سقمه كذا في الجرجاني •]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا • و في شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في الثمن آجلا سمي بدلما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز • اقول و لا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل الثمن و لا يجوزون السلم الحال • اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير •

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرق بين السالم و الصحيح و قال السالم مأمور و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غير اوله و سواء كان املا او زائدا فيكون فسر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين و سالما عند

النحويين واسلنقى سالما عند الصنفين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني [• وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لترحاف فيه وقد سبق في فصل الراد من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيًا او مشروطًا بحرف الاستناع ليكون المذكور مستنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يستلم وقوع ذلك تسليمًا جدليًا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لو سلم ان معه سبحانه اله لزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك ففرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضا • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغيير في الظاهر والباطن •]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حججته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلما كذا في شرح الشمسية •

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] •

الاسلام هو لغة الطاعة والانقياد و يطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة والاتيان بالواجبات والانتها عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغير الايمان و ينفك عنه ان قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدين الاعمال وقد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شترطه لصحتها وهي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر . وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيتترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة و اذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغيرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • فصم ما قاله ابن عباس و غيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعوا الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزنى الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله و لا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان و هذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان و حيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير و المسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغايروا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب و حيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و قد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمساً من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميها المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضل مع وجود الفاضل و كَفَرُوا عثمان رضي الله عنه و طلحة و الزبير و عابشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب لزاء الموحدة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صَحَّفَ فهي جمع الواحد المقدر أو المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيئ ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شيء من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اي بها كردن و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب • **السائمة** تطلق على الراعية عادة من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادة و في الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز والبرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعنى تير و السهام الجمع و بهر السهمان بالضم الجماعة و عند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الايلخاني ويؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسمى اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • و سهم نزد منجمين عبارت است از بخشی معين از فلک البروج • و سهمها نزد او شان بهييارند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نیز گویند و سهم الغيب و سهم الايام و سهم غلامان و كنيزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گیرند تا درجه قمر و درجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع را سیگان طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

دوم درجة است و شمس در اسد بستم درجة و قمر در ميزان پانزده درجة است تا برج ميزان چهل درجة مي شود و پانزده درجة قمر قطع کرده افزوديم شد پنجاه و پنج درجة و درجة طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجة و سي درجة بحمل داديم و سي بثور هائي كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجة جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند و بشب از شمس و درجة طالع بيفزايند و از طالع سي گن افکنند بطور سابق و آنچه برآيد موضع سهم غيب بود • و سهم ايام از درجة شمس بروز تا درجة زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و كنيزكان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهرة و تزويج زنان از زهرة تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجة طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجة زحل گيرند تا درجة سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گيرند تا درجة زحل و درجة طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گيرند تا زهرة و بشب بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم •

التسهييم كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب الراد •

فصل النون * المسكنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و البزال و السخافة و التلرز و الاعتدال كذا في شرح القانونچه في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعالة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان و سطح مستدير و اصل بينهما بحيث لو ادير خط مستقيم و اصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادير و قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفيهما قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متسارية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمها

اي من ثمن تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة وهي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما للاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبها شئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكين اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكين الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوز آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث ساكنين كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المصوغات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وفى بالحصول فى المكان مطلقا • وقيل هو الحصول فى المكان اكثر من زمان واحد وبعبارة اخرى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز فهو من مقولة الاين ويجئى فى لفظ الكون فى فصل الفون من باب الكلف • وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة واورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فى حال حيوته وانه يلزم ان يكون الجسم فى آن الحدوث ساكنا بمثل ماسر وانه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته فى وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم فى آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة فى هذا الوقت و ان كانت من شأنهما الحركة فى وقت ما و الفلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا للجهات • وقال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول فى ذلك المكان المعين و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتى من مقولة الاين بالاتفاق و الثانى عدمى بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثانى فالنزاع لفظى انتهى • ثم الحركة كما تقع فى المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا • قال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما فى شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا و كل متحرك مطلقا ساكنا على الثانى لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون فى الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هذا حقق المقال انتهى • و فى شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد و اما فى الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير و ذلك بان يقع فى الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و فى الكيف من غير اشتداد و ضعف و فى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة عنه و اليه فهو يضادها معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولايتصوران في السكون • و در لطائف اللغات ميگوید سکون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكانه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكرو المونث وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيى في فصل الرأ من باب الفاء [وفي الوقاية الفقير هو من له ادنى شئى والمسكين من لا شئى له •]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمرة بياض نصره الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[السكينة ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •]

السمن بكسر السين و فتح اليم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولاً بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيى ايضا في لفظ النمو •

السمينة بضم السين و فتح اليم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيى في لفظ النظر •

السن بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر • وفي المنتخب سن بالكسر دندان وسال ومقدار عمر وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل واد خواهد آمد • ولبعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة • فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالإضافة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن • ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدیاد والانتقاص وانما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتتة شابة اي قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقاليم وتغلب الحرارة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب في هذا السن البرودة والرطوبة الغريزية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونچه •

السنون بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلک بها الاسنان لتستحکم كذا في بحر الجواهر •

المسن بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومونته مسنة كما قال ابن الاثير لکن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزکوة •

السنة بالضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلام بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويم والعصدي • ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويم والمراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعم النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الترحيف قال ومن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة ابي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجليلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تبين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمه مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنکه آنرا سنت گویند بمعنی طریقه مسلوکه در دین است یا بجبهت آنکه ثبوت آن بصحت است • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة موكدة ايضا كالاذان والجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوۃ العشاء والاى وان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالثقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء • وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدى الروايتين والترعدهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي • وفي كشف البزدوي لاخلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الرواي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل • وذهب القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام ابي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين

وكذا الخلاف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والآذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسيره وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر واما التراويح فسنة الصحابة فانهم واطبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا معاشر الحنفية واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم واما الفعل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة ايضا وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اي واطب عليه الناس انتهى وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين والاكل باليمين وتقديم الرجل اليماني في الدخول ونحو ذلك انتهى وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر في كتب الفروع والاصول وصرح في التوضيح بخلافه وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا وسنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا ومستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى ويؤيده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسجلات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام .

[وفي كليات أبي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرضية وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار وعرفا بلا خلاف هي ما واطب عليه مقتدى نبيا كان او وليا وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقريب والحديث لا يتناول الا القول والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرده من الاحتمال ما لا يطرده الفعل ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل ومطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابه وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين وما روي عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام . و السنة المطلقة على نوعين سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهي نذوب وتطوع وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق وسنة عادة كالتيامن في الترحل والتنعل والسني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجها احمد وابوداود والترمذي وابن ماجة وايضا في المشكوة والتيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنفا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه ززين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحانه الله ابن مسعود با آن بزرگي و علو شان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضىت لامتي ما رضى به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفصيل و تعظيم صحابه كند چه جاني سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كل سنة اخرجه مسلم و ابو داود [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظرب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقتربت بالانكار على من لم يفعلها فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتكريمه والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الائم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الائم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالائم لتارك السنة المؤكدة اخف من الائم لتارك الواجب و ايضا فيه في اوخر باب ما يفسد الصلوة ويكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشيء مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا و في الدر المختار في باب آذان هوسنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الائم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة ولا عتبا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و يائمه بارتكابه كما يائمه بترك الواجب ومثله السنة المؤكدة و في العالم كبرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رآها حقا فالصحيح انه يائمه لانه جاء الوعيد بالترك و في الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى] *

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء كما في قوله و علم آدم

الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما مرّح به في باب منع الضروف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمي زيدا ولم يسم عمروا ولاخفاء في تغاير الامور الثلاثة انتهى • وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات والصفة معا كالرحمن والرحيم والله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • وقد كشف اللغات اورد اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سالكن اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيئي بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم وقدير و يا عدميه چون قدوس وسلام • بيت • عارفاني كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينطبق عنه فلذلك قال الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لاهو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا • وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين الموجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينها ولا غيرها كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواسف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابقي واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابقي وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو ولا غير باعتبار المدلول التفسني وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ

لهو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن • ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والانفال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبديد اسم السلام عليكما • وقال الامام الرازي المشهور من اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعا • والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف والجلبي وما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه *** التقسيم *** اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق • اما المأخوذ من الجزء كالجمم للانسان فمحال لانفناء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه • وفيه بحسب ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف • وفي شرح القصيدة الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والانفال الى الذاتية كالله والصفات كالعليم والافعال كخالق وتخصر باعتبار الانس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم والحيوة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ماعدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم الصبوح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح

بمعدلات و قدس لك و خط الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لفلان عصى و استكبر و اختص الانس
بالسط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم للاسماء كلها اي ركب في
فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هياء بتلك اللطائف للتسقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبر
عنهما بيديه فقال لا بليس ما منك ان تعبد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما
مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد
معناه في نفسه كالمحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الصالح عند قتله تصديقا لتحقيقه
بهذا الاسم انتهى . و في الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد
في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد والواحد والفرد والحمد
و العظيم و السبي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر
و لو كانت من الاسماء النفسية و كالمعطي و الخلق و لو كانت من الانفعالية انتهى * فائدة * اعلم ان تسميته
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الانعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد
بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا و كذا الحال في الافعال . و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على
معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه مرهبا لما لا يليق بكبريائه و لذا
لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تصبغه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن
و الطبيب و نحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف . و ذهب الشيخ و متابعوه الى انه لابد من التوقيف و هو المختار و ذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يستفح
اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمكر و المهزي و غيرها . اجيب بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها
في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام و سياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب
كذا في شرح المواقف و حواشيه . و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير و يسمى ايضا بالزمام
و الحصة و البرج كذا في بعض الرسائل . و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وجه
عن شيء و يقابله الكلمة و الاداة و يجهن في لفظ المفرد في فصل الاله من باب لغا . و عند النحاة
يطلق على خصة معان على ما في المتنصب حيث قال اسم بالتكسر و الضم نشان و علامت جيزي
و بالمصطلح نهوي اسم را بر پنج معنى اطلاق كذا في اول فام مقابل لقب و كنيت باشد درم تظني كه
معني حقيقي نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم تظني كه معني ظرف نداشته باشد

وباین معنی مقابل ظرف باشد چهارم لفظی که بمعنی حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه دیگر بر معنی دلالت کند و بر یکی از زمان ماضی و حال و استقبال دلالت نکند و باین معنی مقابل فعل و حرف باشد انتهى . اما المعنی الاول فلیجیب تحقیقه فی لفظ العلم و يطلق ایضا مرادفا للعلم كما یجیب هناك ایضا و اما المعنی الثاني فقد صرح به فی شروح الکلیه فی باب منع الصرف فی بحث الالف و النون المزدتین و اما المعنی الثالث فقد صرحوا به ایضا هناك و ایضا وقع فی الضوء الظروف بعضها لازم الظرفیه فیکون منصوبا ابدا فهو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا کالجهات الست انتهى . و فی العباب و يستعمل اذا اسما صریحا مجردا عن معنی الظرفیه ایضا و یصیر اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجروره او منصوبه لا بالظرفیه نحو اذا یقوم زید اذا یقعد عمر ای وقت قیام زید وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى . فالاسم حیثئذ مقابل للظرف بمعنی المفعول فیه و اما المعنی الرابع فقد ذکر فی تیسیر القاری شرح مصحح البخاری فی باب الاحتکار قال احتکار خریدن غله است در ارزانی تا فروخته شود در گرانی و حکوة اسم است مراین فعل را و ایضا فی جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و فی الصراح شبهه پوشیدگی کار اشتباه پوشیده شدن کار ثم اقول قال فی بحر المعانی فی تفسیر قوله تعالی فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجاره الوقود بفتح الواو اسم لما یوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنی الالتهاب انتهى و هكذا فی البیضاری و هذا صریح فی ان الاسم قد يستعمل بمعنی الاسم الذی لا یکون مصدرا سواء کان بمعنی الحاصل بالمصدر او لم یکن اذ لاخفاء فی عدم کون الوقود ههنا بمعنی الحاصل بالمصدر فینتقض الحصر فی المعانی الخمسة حیثئذ لخروج هذا المعنی من الحصر و اما المعنی الخامس فشاع و تحقیقه انهم قالوا الکلمه ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومیة او الثاني الحرف و الاول اما تدل بهیئتها علی احد الازمنة الثلاثة او الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل علی معنی فی نفسه غیر مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الفعل مادل علی معنی فی نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الحرف مادل علی معنی فی غیره و الضمیر فی قولهم فی نفسه فی کلا التعریفین اما راجع الی ما و المعنی مادل علی معنی کائن فی نفس مادل ای الکلمه و المراد بکون المعنی فی نفس الکلمه دلالتها علیه من غیر حاجة الی ضم کلمه أخرى الیهما لاستقلاله بالمفهومیة و اما راجع الی المعنی و حیثئذ یکون المراد بکون المعنی فی نفسه استقلاله بالمفهومیة و عدم احتیاجه فی الانفهام الی کلمه أخرى فمرجع التوجیهین الی امر واحد و هو استقلال الکلمه بالمفهومیة ای بمفهومیة المعنی منه و کذا الحال فی قولهم فی غیره فی تعریف الحرف یعنی ان الضمیر اما عائد الی ما فیکون المعنی الحرف مادل علی معنی کائن فی غیر ما دل الی الکلمه لا فی نفسه و حاصله انه لا یدل بنفسه بل بانضمام کلمه أخرى الیهما و اما الی

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه لى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيى الى مرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا و هو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفرادة وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادى و يشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مصندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادى ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق و تحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته و انت اذا نظرت فى المرأة و شاهدت صورة فيها فلک هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحسب تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها و الثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها و لا حظها قصدا فتكون سالحة لان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان فى المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لابصار الغير و استوضح ذلك من قولك قام زيد و نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها فى الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد و القيام و آلة لتعرف حالهما فكانها امرأة تشاهدان بها مرتبطان احدهما بالآخر و لهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه و فى الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها و بها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية و على الثاني معنى مستقل بها و كما يحتاج الى التعبير عن المعانى الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعانى الملحوظة بالغير التي لا تحتل بالمفهومية و اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا و بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته سالحا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا و تبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرج ذلك عن الاستقلال و ملاحية الحكم عليه و به و على هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير و البصرة و جعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه و لا يصلح ان يكون محكوما عليه و لا محكوما به و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من و هذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام و هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معنى النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا فى العقل و هو الظاهر و لا فى الخارج فان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق
وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه
فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن ان لا يمكن ادراكه الا بادراك
متعلقه ان هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل
من ان الواضع اشترط في دلالة على معناه الافرادي ذكر متعلقه ان لا طائل تحته لان هذا القائل ان
اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع
حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظة من هو
معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ
الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا
باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى
المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى
خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك
بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتكميم الدلالة و في
تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق
لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه
الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلوم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث
و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لا يفهم
منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى
معرفة باللغة و احوالها و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فالام في قولنا الرجل
مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل و فيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في
لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه
يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مرو ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير
فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قايما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد
و غيره من الاعراض حروفا لدالاتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير يلزم
ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك
فاسد و قيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك
في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا نفس سائر الحروف وهذا ظاهر الخطأ . ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انها يفتقران في الاسم يصلح ان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ماعد الاعمال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة المحفوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعه وضعها عاما لكل ابتداء مسند بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعه وضعها عاما لكل نسبة للحدث الذي دللت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الاعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لا بد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتبين من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمعادات الاعمال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعها ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهد التأمل الصادق واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لاعلى انه منسوب الى غيره ولا بالعكس مع الحكم عليه وبه . فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل . قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشيء واحد فجازان لا حظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث . فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها . قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والآخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره املا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النكاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريدته عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريضة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي وما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في وصف الاستعارة التبعية • ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميزات بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصدوح والغدوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئ آخر يقترب بالزمان كما في الفعل • ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوتاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحومة او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الازمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول • وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجواحد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقترب معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية • وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل •

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي

والامر بغير اللام والحرف ويرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني •]

[**الاسم التام** وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني •]

[**الاسم المنسوب** وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما لحقت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني •]

ذو الاسمين هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية والخطوط المركبة

على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او اهدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم

او اصغر اذ لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مبادئه والمشاركة افضل من المبانية والمنطق من الاسم والمنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من منطق اطول واسم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة وجذر خمسة واربعة وجذر اثني عشر والقسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر والاسم اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية واربعين والقسم الثالث وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية والقسم الرابع وهو ما كان منطق الاطول من الاسم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة وجذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع والقسم الخامس وهو ما كان اسمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة • اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاظم وجذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين • اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك للشيء في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الست وجذورها مذكورة فيها •

اسم ان واخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها وانما قيل من معموليها لثلايرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معموليها وعلى هذا القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عسى واخواته وغير ذلك هكذا في الرافعي وحواشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البديل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد وهو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضامائر والمبهمات لأنها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئى وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير • ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيافة للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى • أعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجع المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي • وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه • وهذا التعريف شامل للمذهبيين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلى هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين • واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكييب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المبيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقربنة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكييب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة • ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجهوه بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى •
المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير القعوف ان اسم الجنس موضوع للمهية وعلم الجنس
موضوع لانفرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة
لانادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك
علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لانادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير
ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقه ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
انتهى كلامه • وقد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حروف
النداء والظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمل على المطول من ان اسم الجنس قد
يطلق على ما يصح دخول اللام عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والخل على
ما ذكر في باب التمييز انتهى • وفي شرح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ
مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل و فرس و تمر
والمراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس
شاملا للقليل والكثير فالجسمة بالفتح والكسر اسم جنس • وفي الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه
اجزأه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل و فرس •
قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه في اسم الكل ويشكل بالابوة
لانه لا جزء له فالاولى الاختصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى • وقال المولوي
عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير
فنحو تمر وجلسة يكون جنسا انتهى • فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية
خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على
القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريفا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنيين كالكم
فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل
بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه *
المعنى الاول اعم من المعنى الثاني واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فبينه
وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل • اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما
لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل واسد وقيام وقعود وتخرج
عنه الاسماء المشتقة من الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان
كان اسم جنس فلاستعارة اصلية والا فتعبية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيء في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراد من باب العهن • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخيص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معين فمعهود او منكرا فنكرة والتوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [ولا يلزم ان هذا التعريف دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور •]
فائدة * اكمل التمييز انما يتصورها عرف المعارف وهو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول وقال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز وتعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم والمضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضجر واوة بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لكثرة ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الانفعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تنصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيئ اذ العرب القم ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت و ربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب اصس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • واجيب بانها وضعت اولاً اسماً ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو المضارب اسم لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقيق ذلك الوضع • وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشيء اذا الاصل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالمعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقائم الزيدان • وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسنداً اليه والفعل لا يكون مسنداً اليه كذا قيل • و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسنداً اليه كما في اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور • وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصراً للمسافة • وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب •

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق وبقيد المشتق خرج غير المشتق وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل • والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيداً باحد الازمنة الثلاثة • ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمي المصدر فعلاً وحدثاً • وقيل وينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به ان اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمراً ومتقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معيناً دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين النخ فلا معنى له ان الحدث لابد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تعين النسبة الى احدهما معنياً بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتساب ثم بقي ههنا شيء وهوان صيغ المبالغة على التقرير لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفة ما حمله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضارب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طالق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية •

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستتر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم ان هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي ولو بواسطة حرف جر كما يجيء في لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضارب وضروب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اي زائد في الطول على غيره ان لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب * فائدة * قد يقصد بفعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحديث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الا وضع في الافعال في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد في اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله • قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب اليّ مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج ويجيء الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو في الاصل سنة و السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقي وسطي و املاحي و بالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلاثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا ومبدوءة وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر في الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله في الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس ولوبدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او في الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزءا من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية وعند البتاني ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي وكون مبداء السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي و اما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج • والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتماثلان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطالحوا على انها ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كاجتماع الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي و السنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية و عند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر و لا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولي • و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثني عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية و تسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية • و الشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذي الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات و يسمون السنة التي زيد فيها على ذي الحجة يوما سنة الكبيسة • قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطرروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحدا و كان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى و ثلثين دقيقة و خمسين ثانية و اذا ضرب ذلك في اربعة و عشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا و اخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما و صار الشهر الثاني تسعة و عشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم و يبقى ضعف فضل الكسر على النصف و هكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصف فقط و اخذ شهر ثلثين و شهر تسعة و عشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور و ترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هي خمس و سدس من اربعة و عشرين عدد ساعات اليوم بليته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسة ستة و سدسة خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزداد شيء اذ الكسر اقل من النصف و في الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا و قد بينوا ترتيب سنني الكبائس برقوم الجمل و قالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

السهر بالفتح و سكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس و اما عرفا فالسهر و قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء و يسمى هذا ذهولا و سهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسيانا عند الحكم كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [و في كليات ابي البقاء السهر هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنئ تنبيه و النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد • و قال بعضهم السهر زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا • و قيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقده غيره نسيان • و قيل السهر يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انها مترادفان و اما الدهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى •]

فصل الهاء * السفه بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصويين عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشر • و السفه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفیه و وجوب الحجر و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفیها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفیه فانه لا يشابه المجنون لكن تعثره خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدر الدين الكردري السفه ما لغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال و اتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شيء • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفیه من عاداته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعدو العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللاعبين و شراء الحمامات الطيارة بثمان غل و الديك المقاتل بثمان كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند البخينة لا يحجر على مثل هذا السفیه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفیها اما اذا بلغ سفیها فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

فصل الباء • السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيدش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقى نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقى نیز صور مثالیة جمالیة را گویند که از دیدن ان سالک را خماری و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگوید مراد از ساقی نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقی صفت گشته شراب عشق و محبت بعاشقان خود میدهد و ایشان را محو و غانی میگویند و اینمعنی را جز از باب ذوق و شهود دیگری در نمی یابده

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطوبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساقى قبلت فركنها الاجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطوبة و يصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة و غيرها و من قال هي دفع الشجر والكرم الخ اي بالعطف فقد سهى * وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية [وفي الكفاية المساواة باطلة عند البخليفة و جائز عند هما و الكلام فيها كاللزام في المزارعة و شرائطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيتا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والربع ونحوها كما في المزارعة ومنها التولية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة ومنها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى *]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطأ ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحتبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز وعند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في الحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة والكبد والامعاء و اما فضاء ما بين الشرب والصفاء و اقسامه ثلاثة الحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اول الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو الحمي و انهو الزقي وبالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و الحمي استسقاء يغشويه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه ازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشويه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اول الثاني المفرد و الاول المركب اما من الحمي و الزقي او من الحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلاثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض *

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برابر شدن دو چیز و عدد المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عدداً كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحسب الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضا فالناطق و الكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجى في لفظ الاطئاب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الایجاز و الاطئاب • و قيل هي داخلة في الایجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصاً في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى و اذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطئاب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الا سيئاً و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب و هي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عدداً منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص و كونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساوياً لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح احد اصحاب الكتب اي مسلماً مثلاً و ان كانت المساواة لشيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح مسلماً • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعتين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك و اسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصوابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحديث يفتي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه و سلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه و سلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه و آله و سلم احد عشر نفسا فنصاري نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه و سلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرها و على هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في فن القراءة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت و منها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد و يسمى معتدلا و تاما ايضا و هذا اصطلاح المحاسبين و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعيينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق للمشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**الصدر المنتهى** الصدر النبق و هي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين و لا يتعداها و لم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه و سلم و هي في السماء السادسة و في الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة و معظمها في السابعة و هي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار و قيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • و في الحديث رفعت الى صدر المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة • و في الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام و يستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لافادت لاهل الارض و هي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • و گفته اند كه بوي منتهي مي شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مي كند امر الهي و از آنجا گرفته ميشود احكام و نزل وي و قوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكنند از عالم سفلي و نزول ميكنند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهی چهار نهر می بر آیند. دو در باطن و دو در ظاهر آنکه در باطن اند در بهشت می روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة •

[سدرۃ النبی درختی است که از معجزه آنحضرت صلی الله علیه و سلم شق شده بود و قصه او آن است که آنحضرت در سفری در شب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دو نیمه شد تا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس •]

* باب الشیء المعجزة *

فصل الالف * الشیء بالفتح و سکون المثناة التحتانیة فی اللفه اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا کان او معدوما محالا کان او ممکنا کذا قال الزمخشري و اما المتکلمون فقد اختلفوا فیه فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فکل شیء عندهم موجود کما ان کل موجود شیء بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء کانا مترادفین او مختلفین فی المفهوم و لذا قالوا الشیء الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیء هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعیان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثانی انتهى و بالجمله فالمعدوم الممكن لیس بشیء عند الاشاعرة کالمعدوم الممتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیء من المعدوم بثابت قال الحکماء ایضا فان المهیة لا تخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فی الخارج یكون عندهم شیئا فی الذهن و اما ان المعدوم فی الخارج شیء فی الخارج او المعدوم المطلق شیء مطلقا او المعدوم فی الذهن شیء فی الذهن نکلا • فالشیئیه عندهم تساقط الوجود و تساربه و ان غایرته مفهوما لان مفهوم الشیئیه صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتد بها دون السواد شیء • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیء هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیء علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیء و قد یعتذر لهم بان المستحیل یسمى شیئا لفة و کونه لیس شیئا بمعنی انه غیر ثابت لا یمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شیء بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفة الوجود و یؤیده ما وقع فی البیضاری فی تفسیر قوله ان الله علی کل شیء قدیر فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیء بما یصح ان یوجد و هو یعم الواجب و الممكن و لا یعم الممتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیء هو القديم

وفى الحادث مجاز • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابوالحسن البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابله بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تكن شيئا ينفي اطلاق الشيء على المعدوم ونحو والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيء ام لا وغيرهما كحواشي الخيالي • والشيء عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ما شاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشيئة والارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشيء ونفسه اسما كان ذلك الشيء او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشئة على الارادة وامكن الاختلاف في متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • وقال في الفص الاول مشيئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختيارا سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجم لحددهما لمزيد

مصلحة وفائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [وفي الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمال المشيئة والارادة في القرآن يعلم ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى •]

فصل الباء الموحدة * الشاب بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلاثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذي انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلاثين ما لم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلاثين الى خمسين والشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلاثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة وفيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة والكهول من اربع و ثلاثين والشيخ من احد وخمسين الى آخر العمر كما في التتمة • وذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلاثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب وصفات معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح مدح و آنرا تشبيب خوانند و بالجملة ابیاتی که اوایل قصیده باشد تا مدح مدح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبيب لازم است که آنرا تخلص آرند یعنی کریم و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح مدح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آنرا مقتضب گیرند و هر قصیده که از تشبيب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجدد نامند کذا في مجمع الصنائع [و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تيسر القاري ترجمه محکم بخاري گفته تشبيب آنرا گیرند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب می آرد غیر از مدائح •]

الشرب بالكسر و سکون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري او الراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز • وفي شرح ابی المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد • وفى البرجندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقياً للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل فى الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الأطباء بها تناول سواء كان المتناول متكاثفاً اولاً و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقلاً مثلاً كذا فى بحر الجواهر •

الشرايب فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لا يتأتى فيه المضغ حلالاً كان او حراماً و الاشربة الجمع و فى الشريعة هو الشراب الحرام على ما فى جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف فى حرمة و لذا وقع فى البرجندى المتبادر من الشراب فى عرف الفقهاء ما حرم او اختلف فى حرمة بشرط كونه مسكراً انتهى [أعلم ان لفظ الشراب يطلق فى العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي فى الفارسية كما قال قائل منهم • شعرة • نمت دانند مى خواران انجام شراب آخره بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخره • و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع فى التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقاً على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكرنا فى الهداية والزيلعي و الطحطاوي و البرجندى و غيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النبي من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز والوجه الثانى استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعرة ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعرة • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان فى الخمر معنى ليس فى العنب • والوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب والوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلى و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية و غيرها والوجه الخامس قوله تعالى اني اراني اعصر خمراً فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المصعب على السبب و الاصل المتفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمصعب مطلقاً اى سواء كان السبب مختصاً بالمصعب اولاً و اما استعارة المصعب للسبب فلا يصح الا اذا كان المصعب مختصاً بالمصعب يعنى لا يكون لذلك المصعب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحصنى الكفوي الحنفى [وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكراً كان اولاً و شرعاً مائع يسكر انتهى كلامه

والاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب والزبيب والتمر والحجرب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والغايزد والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباقى والمنصف والمثلث والبختج والمتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيد والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبيد والمتخذ من الحجرب والفواكه وغيرهما شئى واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيد العسل كذا فى الكفاية • والطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزوج يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذي لم تمض عليه سنة اشهر ويقال له العصير والذي مضت عليه سنة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف والشراب المغسول هو المثلث وشراب الخضرم وشراب الاجاص هو شربته عند اطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلاسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فالشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السوائل و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السوائل التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگرود شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودي و مستي است كه از جلوه محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم وبني امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس وبني ابي طالب والحكي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمرج منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد وهم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا في الجرجاني •]

الشغب بالغين المعجمة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع

بيان القياس المشاغبى •

الشيبانية بالثناة التكتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر

ونفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثلثة * التشعيث بالعين المهملة كالنصريف عند اهل العروض هو ان يقطع الورد

المجموع ولا يكون الا فى الخفيف والمجث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال

تشعيث افكندن متحرك باشد از ورد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود و هكذا

في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيث اسقاط احد متحركي فاعلاتن [أما اللام كما هو مذهب

الخليل فيبقي فاعلاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالاتن فينقل الى

مفعولن و يسمى مشعنا كذا في الجرجاني •]

فصل الجيم * الشج بالفتح والتشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في

غيره من الاعضاء الشجاج الجمع وفي شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق

شجة و شجاجا • [أعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان

يظهر الدم اولاً الثاني هو الحارثة وهي التي تخدش الجلد ولا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم

بعد الاظهار اولاً الثاني هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع

بعض اللحم اولاً الثاني هو الدامية وهي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي

بينه و بين العظم اولاً الثاني هو الباضغة وهي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلدة

الرقيقة الحائلة بين اللحم و العظم اولاً الثاني هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان

يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة

بين اللحم و عظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولاً و الاول هو الموضحة وهي التي

توضع العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اولاً و الاول هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم و الثاني

اما ان يقتصر على نقل العظم و تحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم و الدماغ اولاً و الاول

هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو المذي

فيه الدماغ وهي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى وهي الدامغة وهي التي تخرج الدماغ

و لا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلاً لاشجة فلها لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية و العناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر •

فصل الحاء * الشرح بالفتح وسكون الراء المهملة در لغت بمعنى كشادة و يبدأ كردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حامل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و بجایی فی لفظ المتن شرح ذلك فی نون باب المیم •

التشريح بالراء المهملة فی اللغة اظهار الشیء و كشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته و منه تشريح اللحم و فی اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشکالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبات بین المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بکیفیه مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل علیه کتاب جالینوس کذا فی شرح القانونچه •

الشطخ عبارتست از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه حال و سکرو غلبات گفته اند فلا قبول لها ولا رد لا یؤخذ ولا یؤخذ چنانکه ابن عربی گوید انا اصغر من ربی بسنتین و بایزید گوید سبحانی ما اعظم شانی و منصور گوید انا الحق و وجه عدم قبول آنست که غیر انبیاء معصوم کسی نیست شاید که در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست که از اهل معرفت صادر شده شاید که باشد نظر او بر معنی باشد که دیگران ازان محجوب اند پس رد کردن اینجا رد حق باشد پس اسلم آنست که لا قبول لها ولا رد لا اضطراب الطرفین کذا فی مجمع السلوک [و فی تعریقات الجرجانی الشطخ عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من ذلات المحققین فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غیر اذن الهی انتهى •]

فصل الخاء * الشدخ بالفتح و سکون الدال المهملة هو تفرق اتصال فی طول العصب و کسر الرأس کذا فی بحر الجواهر • و فی شرح القانونچه ان کان تفرق الاتصال فی العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبراً و ان اکثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهی اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ کذا فی الصراح و یجوزون و طوی النساء برضاهن بلا نکاح و يمثلون بالزحان کذا فی تذکرة المذاهب • و در توضیح المذاهب گفته شمراخیه فرقه است از فرق متصوفه مبطله میگویند چون صحبت قدیم شود امر و نهی از بنده میخیزد و نیز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح میدارند و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و افساد میکنند و قتل ایشان مباح است •

الشیخ بالفتح و سکون المثناة التحتانیة پیر و خواجه شیوخ اشیاخ جمع شیخة بالكسر و فتح الیاء شیخان مشیخة شیوخاء کذا فی الصراح • و فی جامع الرموز فی کتاب الصلوة فی فصل و سن للمختصر المشایخ بالیاء جمع المشیخة بفتح المیم و الشین اما مکسورة مع سکون الیاء او ساکنه مع فتحها هی اسم جمع فان الاشیاء و الشیوخ جمع للشیخ و هو من خمسين او احدى و خمسين واحد و ستین الى آخر العمر و قد یعبر به عما یكثر علمه لکثرة تجاربه و معارفه • و فیہ فی کتاب الصوم و الشیخ الفانی من جاوز عمره

خمسین سمي به لفناء قواء اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقله من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سيما بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروي عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله و يحب الله الى عباد الله و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند • سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوارود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين و سيد محمد ميگویند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقايرة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك و يكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق و اما السالك المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهتدائها انتهى] * فائدة * اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالافتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتدئا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبائعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم • بدانکه یکی بودن شيخ در صورتیست که شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعيد بود و رسیدن نتواند روا بود که شيخ تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت و صحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد موات پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و لاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالأب الحقيقي و غيره كالرضاعي • و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا از دست او خرقة باطل پوشیده باشد باید که باز بخد مت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقة پوشد تا گمراه نشود • شیخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمان متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علي کرم الله وجهه خرقة خلافت فقر که اولاً از رسول صلی الله علیه و سلم باو رسیده بود بایشان ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حمید سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری • و قبل خرقة فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد • و قبل خرقة آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار •

فصل الدال • التشديد كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام و يقابله التخفيف • و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل الفون من باب الضاد المعجمة •

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلك المضبر يسمى شاهداً بقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل لغير المضبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخباراً للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج اقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عني يقين يخرج المضبر الذي هو عن حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج مالم يس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندى و غيرهما • و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات •

[الشهود روية الحق •

شهود المفصل في المجمع روية الكثرة في الذات الاحدية •

شهود المجمع في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن

المنافضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثا بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اعلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر • و صاحب التتقيق فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياساً على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغرى هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه و هو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من

باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي • و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل اللام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگوید شاهد نزد سالکان حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصورتی ظاهر شده که هو الظاهر عبارت از آنست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گویند انتهى • و در منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشاهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال فى الزائجة تسمى بالزوائد و قد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •
[وفى الجرجاني الشاهد هو فى اللغة عبارة عن الحاضر وفى اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا
فى قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و ان كان الغالب عليه
الوجد فهو شاهد الوجد و ان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •]

[شواهد الحق هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمتكبر •]

شواهد التوحيد هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدى بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه
كما قيل • شعر • ففي كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الأشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الارصاف و الانفعال كالمرزوق يشهد على الرزاق و الحي
على الحي و الميت على الميت و امثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره وهو الشهيد
الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الفريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب
و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط
و غيره فهم شهداء فى احكام الآخرة • و الشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور
مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل فى سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه
تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
و على الثانى بمعنى الفاعل • و عرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوفاة بانه مسلم
طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتب قاتله من الكافر فيغسل كذا قيل • و فيه انه
لا يجب غسل كافر املا و انما يباح غسل كافر غير حربي له و لى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس
فلا يحتزبه عن شئ • و الطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت
فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات
و قيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له
يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة
الى قيد عاقل كما ظن • و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب
او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر لئلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح
او غيره فاذا قتل فى قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات و لى فى المعركة غسل و انما قال ظلما
لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبغي او قطع طريق او تعصب وقوله ولم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضرة الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يرتب اي لم يصبه شي من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي [بدانکه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و در كتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط و احاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت بسوي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانکه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تب يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه کسی از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضه متبركه آنحضرت ضلي الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درنده از شير و گرگ و مانند آن او را بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال آنها او را بگزد و يا ظالمی او را بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان او را بكشند يا کسی او را خطاء كشته باشد و يا باتسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلى كه موجب ديت باشد يا کسی او را زهر داد تا هلاك شد و يا از برق يعنى از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمه آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا آنكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضلہ تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانیدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها و قد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجهل في لفظ الرمال في فصل الام من باب الواو • و در كشف اللغات ميگويد شهود بضمين نزد سالكن رويت حق است بحق يعني كاسبى كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیده حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و انينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاء كلاميست كه نقطههاي حروف منقوطة او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتم زغم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

فصل الذال * الشان بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيخ بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم آيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشان ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشان قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشان ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان من ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشان هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشان و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشان بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • و ابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشان فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • و في شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • أعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجيح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الرابع * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عندها

العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة •

[الشجرة الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء

فهو شجرة و سطية لاشرقية و جربية و لا غربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلوى ابعاضها الجسمية عروقها و حقايقها الروحانية فروعا و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر آتي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني •]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موش و آن بيتى است كه راست نويسند

و آن را تنه درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هر دو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است از آنكه در حشو ابیات مشجر آرند و در

در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير منصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مى شود هر مثالش اقتصار

نموده شد •

مثال اول شجر مطیر

صلیبت
دوش ز آواز نغمه ببلبل * عقله مر طرف شدلاستان
دیم بشاخ گل قمری * عقل را ی سر بود از الحان
نظاره صلیب * درایکی کوی انهر افسان
ظاوس * کرد مر افسار قدرت یزدان
کر دو بود دمدل ایمان
ی نغمه درخشندگان
صلیبت

مثال دوم شجر مطیر

صلیبت
شمشادین حسن و لطافت
سایه پور و مرغان شای خانش * قمری
چشمه عری * در هفت ورق و دشت ناکش * هزار
درباغ دل نشانند انشاخ درخت * ببلبل
اونه دگر بکینه پور * است طوی
است کین و است
سر و صورت
صلیبت

الشعر بالفتح والتشديد ضد الخيرو قد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة •

الشطر بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة هكذا في رسالة قطب الدين المرخمي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالانمي في الهوى • لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب الميرن المهمة وهو جعل كل شطري البيت سجة مخالفة لاختها اي للسجة التي في الشطر الآخر قولنا سجة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجة تصية لكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتم بالله منتقم • بالله مرتغب في الله مرتقب • مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجة مبنية على الميم والثاني على الباء كذا في المطول • الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنا لوا البرحتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته فيحتاج الى التخييل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا • هل انت الا اصبع دميت • وفي سبيل الله مالمقيث • وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا • وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمي النبي عليه السلام شعرة حكمة ونفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعرة وبالجمل فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جاذب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الجلي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكر فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح النذل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون الم ترانهم في كل واد يقيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثر ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولوقالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجة المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى * التفسير ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الواني الغير المجزول لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجزول رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعثر بها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعنى القصصيين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازيك بيت كمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض والبسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي •

المشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامر القيس وطرفة وزهير ومخضرمون وهو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة وقد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهلين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه • وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مسامح فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي وغيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضألهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح والسكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشعار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشعار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبث من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتيين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون آية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما وذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس

ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب
الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والساقلة •
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام
من باب الثاء المثناة ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله
كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا
وذلك الفعل إما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال أو فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل عليه أو فعل الجوارح وهو الاتيان بانفعال دالة على ذلك [وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله
للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عبادة هكذا في تعريفات الجرجاني]
والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه
لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبى عن مرضياته والاجتناب عن
منهياته • ودر محائف در صيغة هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتدر مصايب و بلايا بود از هموم
و غموم كه راضي باشند از اينجا قومی باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت
آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة
وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجزان
والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح
سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال
بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من
شرح المطالع و حواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي
لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس
كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس
لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفي والشكر العرفي
كما لا يخفى •

[الشكور من يرى عجزه عن الشكر • وقيل هو البازل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه و جوارحه
اعتقادا واعترافا وعملا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من
يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني •]

الشهر بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي والقمرى والحقيقى والوسطى والاملاحي •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار • وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامي فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا مالم تجتمع شروط التواتر ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • ومنهم من غير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء • والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفي هو • والتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما سر كذلك يطلق على ما اشتهر على اللسان فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى • وفى الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر وافق العربية والرسم واشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل التواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة • وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون التواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضي ابي زبد وعامة المتأخرين • قال ابو البشر حائل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثانى منهم لا يكفره ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامي •

المشهورات فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقى ان لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعابها لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وانكانت فى الواقع يقينية او اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلواني حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة . جليلة كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة
للحق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء
حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبهه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل
حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العرظالم اولما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة
والحمية كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند
او من شرائع و آداب كالامور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم و لكل اهل صناعة
ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاعة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم
تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية
لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا
خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها
صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتداء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل
هذا القول هو المشهور . و قد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات
في بادي الرأي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى .

الإشارة معناه بديهي وهي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و لاشارة ثلثة معان الاول المعنى
المصدري الذي هو فعل اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم
الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت
من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون
امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم
سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على
السطح من الجسم المشار اليه فكان سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح
المشار اليه الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي
كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقوا بالجوهر
بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه
اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه و كذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا
بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و ان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك
لا يتعلق اولا الا بماله مكن بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة
الامور العامة . و قد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكات ويقابله التنبيه

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند الأصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويصمى بفحوى الخطاب ايضا نحو على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى أن النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون وأهل اليديع فصروها بالأتیان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو انجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصمعي بان الانجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق والمفهوم ونوع الانجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى اعم الشامل للصريح كما في جليبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه

جرم كروي مصمت مستدير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساري قطره فخرن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحه ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء • وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة • وعند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه • وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كناية از روح است زيراکه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازین سبب گفته اند که چون سالک نوری مثل ماهتاب بیند بداند که این نور روح است انتهى • وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال •

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبديني الاشخاص والشخص والاشخص الجمع كذا في المذهب • وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعارض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد والتفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفى الناطق تكون مادة

مجمولة على الأول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية وإذا اخذ بشرط شيء
أي لا بشرط شيء لا بشرط نفي شيء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الإطلاق وقد تؤخذ بالنظر
إلى العوارض الغير المحصلة كالإنسان بالنظر إلى شخص زيد مثلا فطبيعة الإنسان إذا اخذ مع الشخص الخاص
مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الأربع أحدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى
بالفرد وثانيتها كون كليهما خارجيين وإنما التقييد في اللحاظ فقط من دون أن يجعل جزء من الملحوظ
وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين وأما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللحاظ
دون التقييد وثالثتها أن يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالصفة عندهم ورابعها
أن يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم
و بعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي

• شعر •

- چو تقييد و قيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اي مرد •
- چو قيد است خارج ازو هست حصه • • دگر قسم باقي رها کن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخص هو التعيين وهو
يطلق بالاشتراك على معنيين الأول كون الشيء بحيث يتمتع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع
الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث أنها
صورة ذهنية لأن الحمل والانطباق وما يقابلها من شأن الصور دون الأعيان والاختلاف بالكلية والجزئية
أما هو اختلاف الإدراك دون المدرك فالشيء إذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا وإذا ادرك
بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه أن ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي يظهر منه كلية الأشياء
ونحوه فإن تصور هذه المفاهيم لا يمنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشيء متنازا
عما عداه وحاصله الامتياز عن غيره وهو يحصل بالوجود الخارجي أي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
المواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود
ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي أن الوجود ينضم إلى الشيء فيصير المجموع شخصا بل يراد به
أن الشيء يصير بالوجود متنازا عما عداه كما أنه يصير به مصدر الآثار ويمكن أن ينبه عليه بأن تمايز
العرضيين المتماثلين يحصل من وجودهما في الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من
وجودهما في المادتين لما تقرر أن وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود الصورة
في نفسها هو وجودها في المادة بعينه وقال المعلم الثاني هوية الشيء بعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده
المتفرد له كلها واحدة يعنى أن الكيفية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا
وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به الشخص وما به الوجود وما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخيص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به التشخيص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعيين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين المهيئة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيئة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البصيف يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخيص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروف به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كلياً او جزئياً خارجياً او ذهنياً ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقياً في الخارج اولاً و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخيص الذهني الخاص بالكشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مبين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند الاطباء نوع من الجمود • وقيل هو السهر السباتي و قد مرفي فصل الباء الموحدة

من باب السين •

فصل الطاء المهملة * الشرط بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة يمان و تعليق كردن چيزى بچيزى كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطاً و الثانية جزاء • و قد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المنصومة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهناً او خارجاً سواء كان علة للجزء مثل انكأنت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولاً مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان تدخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليل بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون بانجابه اياه انتهى . قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمني اكرمتك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا لمكارم الاخلاق يعني انه يمكن يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى . ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعلوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و اصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المصعودي وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا . قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب والعلامة اذا السبب طريق الى الشيء ومفض الى من غير توقف لذلك الشيء عليه والعلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن والقيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا اليجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه . وفي العضدي وحاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده و او رد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك . وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري . قيل والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لاعلى جهة السببية فيخرج السبب والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء والمعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في السبب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشهور ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلاة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي وعادي و لغوي اما العقلي فكا لحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الابدية و اما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزء • ثم الشرط اللغوي ما استعماله في السببية غالباً يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه محتالماً لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك ان شرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فممنه انه لا يتوقف اضافته الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي و شرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • أعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافاً الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه املاً كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة سالكة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبهة و الخلف فلو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار و حدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منصوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منصوب ذلك الفعل الى الشرط فمخرج الشرط المحض اذا التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي حكماً اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الابق الذي هو علة التلف مار كالحبيب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للابق ان القيد كان مانعا له و لكن تحلل بينه و بين الابق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط ان لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الابق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم ان حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيما بين فلاه و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماء شرطا في معنى العلامة كلاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • أعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس ما مر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الجليلي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها ويجيء توميم ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين • ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة لثلاثة اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وان قيد الاتصال بكونه اتفاقية سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق * اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه والمراد بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب ولا فقيده توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [والعلاقة على ثلاثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعله واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار وازاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] واما الاتفاقيات فانها وان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بدهاة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عند ناهقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني * والمنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا اي في التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا واما في الصدق فقط اي من غير ان تنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيء شجرا واما ان يكون حجرا واما في الكذب فقط اي من غير ان تنافيا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا شجرا واما ان يكون لا حجرا * والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا • ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية • اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة للزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجمع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها و جزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهما لها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية • وبالجمله فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمخصوصة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل الحين من باب القاف •
المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين • أحدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكتابين يملك الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجيب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقتته فمجوز ان يستند الى علة فيه فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظاهر مثلا ان الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورة لذات الكاتب في شئ من الاوقات - فمما ظنك بالشئ الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني ويجيب ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الرأ من باب الضاد المعجمة * وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة * واما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والادوام بحسب الوصف يمنع ان يقيد بالادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول بالادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية ودائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة والجزء الآخري لا دائما هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] والسالبة كقولنا لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي *]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل و در اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات *

فصل العين المهملة * الاشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقا و ان اکثر کسره است و گاهی فتحه باشد چنانکه در باورو داور و گاهی ضمه چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافي که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند * و مخفي نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل مائل و زائل که این کسره را توجیه گویند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روی ساکن

که آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصیص تعریف کرده اند و مرید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته که حرکت دخیل را در قوافی موصله اشباع خوانند و در قوافی مقیده توجیه کذا فی منتخب تکمیل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حیث وقع فی بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخیل فی الروی المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذی قبل الروی المقید تسمى التوجیه انتهى • فان الروی المطلق عندهم هو الروی المتحرک و الساکن یسمى رویا مقیدا التشبیع نزد بلغاء از محسنات لفظی است و آن چنانست که لفظ قانیه را ابتدای بیت دوم کند و اگر در هر مصراع همچنین کند خوب تر و لطیف تر آید مثاله

• بیت •

• زمن دل ببردی و خستی جگر • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگرکز غمت شد پریشان دلم • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

کذا فی جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفریط وقد سبق فی لفظ الخلق فی فصل القاف من باب الحاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البیان اسم الحذف و قد سبق •

الشرع بالفتح و سکون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ایضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحکام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و علی نبینا و سلم سواء كانت متعلقة بکیفیه عمل و تسمى فرعية و عملیة و دون لها علم الفقه او بکیفیه الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الکلام و یسمى الشرع ایضا بالدين و الملة فان تلك الاحکام من حیث انها تطاع لها دين و من حیث انها تملی و تکتب ملة و من حیث انها مشروعة شرع فالتفاوت بینها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الی الذی علیه السلام و الی الامة فقط استعمالا و الدين یضاف الی الله تعالى ایضا و قد یعبر عنه بعبارة أخرى فیقال هو وضع الاهی یسوق ذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات و هو ما یصلحهم فی معاشهم و معادهم فان الوضع الاهی هو الاحکام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و علی نبینا السلام و قد یخص الشرع بالاحکام العملیة الفرعية و الیه یشعر ما فی شرح العقائد الذسفیه العلم المتعلق بالاحکام الفرعية یسمى علم الشرائع و الاحکام و بالاحکام الاصلية یسمى علم التوحید و الصفات انتهى و ما فی التوضیح من ان الحكم بمعنی خطاب الله تعالى علی قسمین شرعی ای خطاب الله تعالى بما یتوقف علی الشرع و لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة و غیر شرعی ای خطابه تعالى بما لا یتوقف علی الشرع بل الشرع یتوقف علیه کوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما فی شرح المواقف من ان الشرعی هو الذی یجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

ولا طريق للعقل اليه و يقبله العقلي وهو ما ليس كذلك انما هو ما يجهل ما يجهل هذا في لفظ الملة في
فصل الاقام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ المنطق في فصل الفون
من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على محال الحسي فالحسي ماله وجود
حسي فقط والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الاجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الاجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان
ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الاجاب
والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان
موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والافحسي انتهى [وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء
بيان الاحكام الشرعية والشرعية كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نهي من الانبياء و يطلق كثيرا
على الاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا ومعادا سواء كانت منصومة من الشارع او راجعة
اليه . والشرع كالشرعية كل فعل او ترك مخصوص من نهي من الانبياء مريحا او دلالة فاطلاقه على الاصول
الكلية مجاز وان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على الاصول حقيقة كالإيمان
بالله وملائكته ورسوله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة
عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ في الاخبار ولا يلزم منه الكذب والتكذيب ولا يصرح فيها
اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ والاختلاف
في الانشآت اي الاوامر والنواهي . والشرع عند اهل السنة ورد منه لا احكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزا
لحكم العقل ومقررا له لا منشأ وقوله تعالى لكل جعلنا شريعة ومنهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
الشريعة ما ورد به القرآن والمنهاج ما ورد به السنة . وقال مشايخنا ورئيسهم الامام ابو منصور اما تريدني
ما ثبت بقادة من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه ويلزمننا
على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى العقول ليبين
ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا والدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه
وبين امته لا رسول الله تعالى وهذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء [. والعلم الشرعي هو علم مدار
عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية
والمنطق كذا قال ابن الحنبل في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلاثين
وقال قبيل هذا ومن آلات العلم الشرعي من تفسير حديث ولغة والمنطق الذي يابى الناس اليوم
فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخاطبه من الفلسفات المنابذة للشرائع انتهى
يعنى ان المنطق من آلات العلم الشرعي والعلم الشرعي تفسير وحديث ولغة ففهم من هذا ان العلم

**BIBLIOTHECA INDICA;
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS**

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.

كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIB ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SEBENDER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NARRAU LEES, LL. D.

PRINTED AT THE PRESS OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL



کتاب

کشاف اصطلاحات الفنون

تالیف

الشیخ الجلی المولوی محمد اعلیٰ بن علی

الکھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ

المجلد الثانی

طبعہ

شیاتلک مرہیتی آف بنگال

بتصحیح

المولوی محمد وحید و المولوی عبد الحق و المولوی غلام قادر

و باہتمام

الویس اسپرنگر الٹیویلی و ولیم ناسولیس الیئرلندی

کلکتہ

سنہ ۱۸۶۲ع

الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ثم لفظ الشرعي يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على التشريع أي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على التشريع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والثاني ما ورد به خطاب الشرع أي ما يتبنت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع أولا فيتناول الكل لان وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح *]

الشريعة هي الائتزام بالعبودية * وقيل هي الطرق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني *]

التشريع كالتصريف عند اهل البدع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيع وبنى القافيين وسماه ابن الاصبع التوأم وسماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام وهو ان يبني الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى أي قافية وقعت كان شعرا مستقيما واقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الأقل ان يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين * شعر * يا خاطب الدنيا الدنية انيا * شرك الردى وقرارة الاكدار * دار مقدما اضحكت في يومها * ابكت غدا بعدا لما من دار * فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاه غدا وبعدا لما من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثاني من قوله دار وانتهاه من دار ومثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري * شعر * جودي على السستهر الصب الجوي * وتعطفي بوماله وترحمي * ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي * ثم اكشفي عن حاله لاظلمي * فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي والثالثة ترحمي وتظلمي * واعلم انه رغم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور وتسميته بذي القافيتين وقيل بل يكون في الشعر ايضا بان يبني على سجتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا وان السجت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى مراد من اللفظ متانة الآيات التي في اثناها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما واشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول والاتقان في نوع الفواصل *

الشعاع بالضم وتخفيف العين الميملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب * وقيل هو شيء

مترقق غير ضوء و يجيى في فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة و تحت الشدح ~~نزد~~ متجانس عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مخفي • و حد تحت الشعاع مختلف مى شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد و زهرة را دوازده درجه است و زحل و مشتري را پانزده درجه و مريخ را سيزده درجه اگرچه درين مقدار بعد پنهان نشوند زير نور آفتاب و لكن اگر بعد كم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر كم از نصف قطر باشد تصميم است • و حد احتراق نزد جمهورشش درجه است و حد تصميم شانزده دقیقه كذا في كفاية التعليم •

الشفاعة بالفتح و تخفيف الفاء هي سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لاجل الغير على سبيل التضرع قال النووي هي خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون في المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام و الثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار الرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة في الجنة كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [دانستني] است كه شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مرسيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضى بخصوص وي و بعضى بشاركت و اول كسيكه فتح باب شفاعت كند آنحضرت باشد پس در حقيقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات على الاطلاق نوع اول شفاعت عظمى است كه عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پيغمبر ما صلى الله عليه وسلم كه هيچكس را از انبياء عليهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن براي راحت و تخليص از طول وقوف در عرصات و تعجيل حساب و حكم كردگار تعالى و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نيز وارد شده براي پيغمبر ما و نزد بعضى مخصوص بحضرت اوست سيوم در اقوامی كه حسنات و سيئات ايشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی كه مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت كند و ايشان را در بهشت در آورد پنجم براي رفع درجات و زيادت كرامات ششم در گناهكاران كه بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت برآيند و اين شفاعت مشترك است ميان سائر انبياء و ملائكة و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفيف عذاب ازانها كه مستحق عذاب مخلص شده باشند نهم براي اهل مدینه خامة دهم براي زيارت كنندگان قبر شريف و مكثرين صلوات بر آنحضرت صلى الله عليه وسلم • في المشكوة في باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهتوا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا يأتون آدم

فيقولون انت آدم ابوالناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شئ
اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من
الشجرة وقد نهى ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر
خطيئته التي اصاب سوائه ربه بغير علم ولكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني
لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن ولكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه وقربه نجيا
قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتله النفس ولكن ائتوا عيسى
عبد الله ورسوله وروح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم
من ذنبه وما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي
فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني
ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فائني
على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثالثة فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان
يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء
و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار
الا من قد حبسه القرآن ابي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا •
وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه • وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله
عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني
ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فرفع يديه فقال اللهم امتي امتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم
فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل
اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امتك ولا نسوئك رواه مسلم • و در روايات آمله است كه آنحضرت
گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشنند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق
الدهلوي على المشكوة في باب الخوض و الشفاعة •]

(الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا • وقيل

من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية ومالزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سام الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها *]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهى كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگوید شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهى است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهى قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

الشيعة بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنانية والمغيرة والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزارية واليونسية والشيطانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرة والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع وسائط هرچند ميان موجد وموجد وسائط كمترو احكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شئى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشي •

الشَّغْفُ بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در مکائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام استر ذهابک و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سومی دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد میگوید استرنی بسرک الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من خالفک من خلقک چهارم محبت محبان محبوب قال علیه السلام اسألت حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشَّفَافُ بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء کالهواء کذا قال السید السند فی حواشی شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا یمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف علیه ثوبه یشف شفونا و شفیفا ای رق حتی یرى ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحکمة •

فصل القاف * الشَّرْقُ بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذا • و دائرة المشرق و المغرب هی دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هی الاعتدال الربيعي و یسمى مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقی آن باشد که پیدش از آفتاب بر آید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهرة چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده اربعین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعلیم •

[**التَّشْرِيقُ** تقدید اللحم و منه ایام التشریق و هو ثلثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلثة ایام من يوم الاضحی و الكل یمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطان نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التشریق هی هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد و هی واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الی صلوة العصر من آخر ایام التشریق کذا فی شرح الوقایة و غیرها •]

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف قاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتربه اى المتجدد السلك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزر به عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى في الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به في المثلية والقيمية ومالزم بالخط والبناء ونحوهما فعارض واحتزر به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لبالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سام الخليط ثبتت للجار هكذا في الهداية وغيرها]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الانهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگوید شمع بالفتح در اصطلاح سالکان اشارت از پرتو الهي است که میسوزد دل سالک را باطوار مینماید و نیز اشارت از نور عرفان است که در دل عارف صاحب شهود افروخته میگردد و آن دل را منور کند • و شمع الهي قرآن مجید را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

الشيعة بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبغائية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزارية واليونسية والشيطنانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيء •

الاشرف نزد صوفیه عبارتست از ارتفاع و سائط هر چند میان موجد و موجد و سائط کمتر و احکام و جویش بر احکام امكانش اغلب آن شیئی اشرف و اگر وسائط اكثر میان وی و حق آن شیئی اخس •

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

الشَّغْف بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام استر ذهابک و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جزیر من ظاهر نکرد میگوید استرني بسرک الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من خالفک من خلقت چهارم محبت محبوب قال علیه السلام اسألت حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتما الحال من منازل الرجال انتهى •

الشَّاف بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء کالهواء کذا قال السید السند في حواشی شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا یمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف علیه ثوبه یشف شفوفا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحکمة •

فصل القاف * الشرق بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذا • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب بر آید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده ازین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعليم •

[**التشريق** تقدید اللحم و منه ایام التشريق و هو ثلاثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلاثة ایام من يوم الاضحی و الكل یمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطان نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التشريق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ایام التشريق کذا فی شرح الرقاية و غيرها •]

الشق بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونية •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق وهي عند الأطباء قسم من الصداع وهو الوجع في احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس والفرق بينها وبين البهية انه اذا انضغط الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ لا بخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البهية كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز هي كالبهية الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البهية في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية محد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين

تناسبا في اصل المعنى والتركيب فنرد احدهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تنفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظ كثيرة باراء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفرع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكله قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادئ اللغوية • أعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الامالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من المبني وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ماله ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح • وقال البعض لابد فى التناسب من التغيرات من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغيرات بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * **التقسيم** * الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر فى الاصغر الترتيب و فى الصغير عدم الترتيب و فى الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسام متباينة • و ايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق لاصل في معناه و فى الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق • و فى تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ومغايرتهما فى الصيغة • الاشتقاق الصغير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب و الاشتقاق الاكبر هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعت من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحمبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغيرهما اى فى المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع و الاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا ومفردا • قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتماد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر فى منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين

والا فلاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضي * اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع والدبران مشتق من الدبر ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور والخنجر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون دخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالأحمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ سماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر موضح للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالصادر السائلة نحو التكلم والاعخبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلاث تطلب من العضي وحواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل

ولا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري * وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بـ سياه و سفيد و نظائرهما و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * وليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدئه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق عليه وربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * فائدة * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلامه بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه • أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ریحان و جنة نعيم • [و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرك • و در نثر فارسی آخرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده • و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده • بیت • گر ذره زمهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثری به ثریا برد مرا • و در شعر عربی نیز آمده • شعر • انما الدنيا الداهي و الداهي • قط لا تنجو بلاهي و البلاهي •] و در جامع الصنائع گوید که این خاصه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست •

[شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز علی الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از یک کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند • شعر • حصر جفای عشق و بیان جمال تو • نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار • کذا فی مجمع الصنائع] • الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فی قلب المحب کالفیلة فی المصباح و العشق کالدهن فی النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها • قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب • و سئل ابو علي ما الفرق بین الشوق و الاشتیاق فقال الشوق یسکن باللقاء و الاشتیاق لا یزول باللقاء بل یزید و یتضاعف کذا فی خلاصة السلوك • و در مجمع السلوك می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگیرد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود • قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه • و قال النصرآبادي للخلق کلهم مقام الشوق لا مقام الاشتیاق و من دخل مقام الاشتیاق هام فیہ حتی لا یرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتیاق اعلی از شوق است که شوق بقاء سکون می گیرد و اشتیاق بقاء سکون نمی گیرد •

فصل الکاف * الشرك بالکسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انباز کما فی المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشرك فى العبادة و التدبير فى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدًا لله و نطيعه و هولاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الانفال و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لحوال العالم السفلي و هولاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذراتها وهي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة لآله الاكبر الا انها هي المدبرة لحوال هذا العالم و هولاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلم يقيموا مقامهما احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى اَلَا لَه الْخَلْق و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • فى الكشف فى تفسير قوله تعالى فلا تعجلوا لله اندادا و انتم تعلمون الله المماثل فى الذات المخالف فى الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم بناسم و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آله مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقليل لهم ذلك على سبيل التبرك • الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآلهة و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لديهم احتجبوا عدا بالسموم واتحدوا صوراً وتمثّل منحدون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونه في الحسن ويجعلونها صورة الملائكة ثم يواطمون على عبادتها فاصدق بتلك العادة الراسي من الله وملائكته فالسيد على عادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه حسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله موص تدبر كل من العالم الى ملك معدن و موص تدبر كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر الدمار ملك ومدبر الجنال ملك آحر وهكذا واتحدوا لكل واحد من املائكة المدرسة صمدا مخصوصا و يطلعون من كل صمد ما يلقى بذلك الروح الكلي و للقوم ههنا تأريلا آحر تركناها لمخافة الاطباء • اعلم انهم احتلوا في ان لفظ المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المسرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المسركين في نار جهنم خالدون فيها اولئك هم شر الدرة الآية فالله تعالى عطف المسركين على اهل الكتاب و اعطف يقضي المعاصرة بين المعطوف و المعطوف عليه] و الاكثرون من العلماء على ان المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار قال ابو بكر الاصم كل من حدد رسالته فهو مسرك قال الله تعالى ان الله لا يعز ان يسرك به و يعز ما دون ذلك لمن يشاء وددت ان الآء على ان ما سوى السرك قد يعز الله تعالى في الحملة فلو كان كفر اليهود و النصراني ندس مسرك لوح ان يعزهم الله تعالى في الحملة و ذلك باطل [و الحواف عن الآءة بوحسن اول ان لفظ المسرك عطف على الدين الحق و المعنى ان الذين كانوا مؤمنين بدين من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه و آله و اصحابه و سلم و لم يؤمنوا به فاسركوا به و ان الذين كانوا مسركين من البداء كلاهما في دار حنم اخ و انادي ان عطف المسركين على اهل الكتاب من قبل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و حنم المسركين سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود و النصراني و عبدة الاوثان كلهم في دار حنم] ثم القائلون بدحول اليهود و النصراني تحت اسم مسرك احتلوا على مولد و قال قوم و موع هذا الاسم عليها من حسب المعه و قال الحناني و القاصي هذا الاسم من حملة الاسماء السريعة لانه يواقر العقل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمسرك و قد كان في الكفار من لا يثبت اليها اصلا او كان ساكا في وجوده او كان ساكا في وجود السرك و قد كان منهم من كان عند النعمة منكرا للنعم و القدمة فلا حرم كان منكرا للنعمة و للكليل و ما كان بعدد سننا من الاوثان و عابدوا الاوثان و منهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبر العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شععا عند الله فثبت ان اكثر منهم كانوا معرّين بان الله العالم واحد و انه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم و تدبره سرك و نظير

كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلاة وغيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذ قال ابراهيم لبيه آزر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقيد بمحدث ومظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق و هو الموحد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيء الا و يعبد ذلك الشيء و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطباع اي العناصر و هي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن ومنهم من عبد النار و لم يبق شيء في الوجود والا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبادة من حيث الاطلاق بغير تقيد بشيء آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود گاهى در عدد ميباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهى در مرتبه ميباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و گاهى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهى در كار و تأثير مى باشد و آنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند كه عالم را صانع نیست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه بر آنند كه عالم را صانعى است اما صفت ندارد يعنى تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه از آن ذات و در حقيقت مذهب هندو نيز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقیده این فرقه خلاص یافت سیوم تنویه گویند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زیراچه در این عالم بعضى خير و بعضى شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع بايد خالق خير یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرك نجات يافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسیله رواي حاجات دنیوي و دینی خود اعتقاد میکنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل كتاب از یهود كه حضرت عزیر را فرزند و نصاری حضرت عیسی را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازین عقیده پاك شد پنجم مجوسیان مى گویند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت مى باشد در بعضى وقت حكم یزدان جاری مى شود در عالم خير و نیکی غالب مى آید و در بعضى وقت لشكر اهرمن زور مى كند و در عالم بدی و قبیح پیدا مى شود پس مؤمن بلفظ

لم يكن له كفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پسترد دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهایی آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روانی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقری که ما را بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر قدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرک در عبادت لازم آمد و فرقه سیوم هندوند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زرو سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است و فرقه چهارم پیروستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فحیم بهم میرسد هر که صورت او را برزخ سازد یا برگور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهی مایان نمی آید و بهسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلاً توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند * اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سورة اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شدت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته رتبه اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم * و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هكذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوي فی التفسیر العزیز فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها * [

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شرک فی کذا بالكسر فهو شرک ابی مشارک فبی کالمشاركة

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطامالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار بيدهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان الاولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و ديناً و ربحاً و عَـنَـان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتكرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضمن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المغاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجهيهما و يبيعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتدال الوجوه اي الوجهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجهيهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المغاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر •

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الأصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطىء و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البديل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لا معنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معالاحتراز عن مثل هذا المنفرد انه لا يصدق عليه انه لهما معا أن قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه لاحتراز عن المشترك معنى كالتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على افرادة بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعها ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد صرح بهذا في بعض حواشى الارشاد ايضا * وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة والجارية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى جاء وفي الهندية برادر انتهى *

وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انها مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعها أولا عن المنقول والقييد الاخير عن المشترك معنى انتهى و اطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد

*** فائدة *** اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلا مرجح ونهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالواضع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه و اجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأل بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدأماك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا لللفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاجابة الى غيرة فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضح ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان غيرة تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيرة فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد واجيب بان الواضح اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الدّ من المناسق بلا تعب وبغير نصب وان كان الواضح غيرة تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضح متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلاف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافسة لان الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحقيقه بين الضدين اختلاف في عموم المشترك بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع للمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فتثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقنت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر وان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [* فائدة *] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطئ مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فيحتمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * يجوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الخيف والطهر معا لان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارئة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها . وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . وعند الحنفية وبعض المحققين

وجميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين ان كان بالذات يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و ان كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و ان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكر و ان كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض و الهواء في الكرية و ان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى •]

الشك بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لامزية لاحدهما على الآخر [و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اول فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب و الاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء] و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفارقات و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزمني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افرادة فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واقرى منه في الممكن والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واقرى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واقرى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثارة في الواجب اكثر منه في الممكن * اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوما للفظ حاصل في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا * والجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الارهام العامية تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناح وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للسيد السند و شرح المطالع وغيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فنبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض

اولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها ماهية ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا عين معنى المجعولية الذاتية واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ لا يكون في الاضعف والا نقص ولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد وازيد و الآخر اضعف و انقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشئ الذي يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما ولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئ ليس في ما هيتي الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها و على الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج من الماهية لا في الماهية • و أقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشئ كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسودات الخاصة في المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية واما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطة على المعروضات والكلية المشكك محمول على افرادها بالمواطة فلا يكون التشكيك الا في العرضي اي الكلية الخارج المحمول كالاسود مثلا وهذا هو مذهب المشائين • و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية والاولوية كما عرفت و للزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان التشكيك لا بد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر وكذلك التشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و اما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها و المشكك لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض و هو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى افرادها ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد و هو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبین الكهنوي •]

فصل اللام * الشاقول بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و درسرآن آهن خمیده میکنند

و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند •

الشکل بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی

باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع • و پای چاربا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب . وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل . وعند اهل العروض هو اجتماع الخبز والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فيبقى فعلات بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسب را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف . وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاملة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني كشكل المثلث والمراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالاناسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاملة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها . و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب وقد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين أحدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاملة من وجود الحد او الحدود كالتربيع والتثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فأدلة * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي . و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع هنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي الشكل هو الهيئة الحاملة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى . ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة

وكل ضلالة في النار ونتيجته كل بدعة في النار. وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه. وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقات وكل بربروي ونتيجته بعض المققات ربوي. وشرط انتاجه ان تكون صغرته موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الاجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن الذية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغن عن الذية ليس بوضوء هكذا في العضدي. وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس العملي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى. وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصيرالدين في حاشية القطبي والصادق الكلواني في حاشية الطيبي. وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل \equiv و \vdots و مرتبة اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مي شود و او را ام الرمل گویند و باقي اشكال از مسدودات و مفتوحات و نبائرا متولدات گویند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله. بدانكه هر شكلي كه مرتبة آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل \vdots و هر شكلي كه مرتبة آتش و خاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون \equiv و هر شكلي كه مرتبة آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گویند چون \equiv و اگر بعكس اين باشد آن را داخل گویند چون \equiv و نيز مي گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نيز گویند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقبي در نقاط است لهذا في السرخاب.

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي

مربعي ضلعيها و انما سمي به لخصته و جماله •

الشكل المغني بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه

زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة

الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان

وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان وجميع هذه الاشكال مذكورة في

اشكال التأسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدلة من المسائل الهندسية و يؤيده

ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال

او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية

لانه زاد ذلك الشكل على اكمال بعض الملابس لما كان يحببه •

المشاكله عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في

شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ

غيره لوقوعه في محبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في محبة ذلك الغير و قوعا محققا

او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان

اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله

اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر

يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبير عن الايمان بصبغة الله للمشكلة بهذه القرينة هكذا في المطول

والاثنان • و قال الجليلي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال

و تكون المشكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها

[و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشكلة المعنوية و المماثلة الباطنية

و قد قيل بالفارسية • بيم • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بروي مينديش •]

و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت

اطبخوا لي جبة و قميصا • فلابد ان يجعل الوقوع في الصبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه

للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما

صوحت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى

ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جادت على سبيل المقابلة و اطباق الجواب على السؤال انتهى •

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصة بحجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار ووجه تسميته اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تأخير كذا في عروض سيفي •

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخِل في اشكاله و امثاله • و عند الاصوليين اسم للفظ يشتهبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الاثمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا يزال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولاً في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة اتى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اى و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقريظة الحرث فخرج الخفي و المجهول و المتشابه اذ فى الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و فى المجهول يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و فى المتشابه لا يحصل المراد اصلاً • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجهول و كثير من العلماء لا يفتقدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل و المجهول و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البردوي و التلويح و غيرهما من الكتب الخفية •

الشماثل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلايات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحذب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضاً سمي بذلك تشبيهاً له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيهاً له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحذب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيهِ و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتى مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا بتجزؤ وانفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنا متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة والمناصرة فيقال للملايم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

الاشمام هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد وتختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان و اما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل و بيع • وقيل الاشمام في نحو قيل و بيع كلالشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

فصل النون * الشان بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع • والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول • وفى التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول و يسمى فيه شئونا وثانيهما التعيين الثاني و يسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج و يسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فى النواة و هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية و ينفصل بالعلم كذا فى الامطلاحات الصوفية •]

الشيطنانية فرقة من غلاة الشيعة منصوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

الشيطان بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

الشيطان شيطاناً لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شيطا أي هلك هلاكاً فعلي هذا وزنه فعلان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجيء في لفظ المفارق أيضاً • وفي مجمع السلوك وأما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الأول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احدى القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الأول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عاتٍ متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذ بالله من شر شيطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو * الشفة بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفاً شريعة شرب بغي آدم والبهايم والشرب بالضم او القمع مصدر من حد علم أي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة أي الذين لهم حق الشرب بشفائهم وان يشفوا دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبهيمة ما لانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

[**الشفتان** هر دلب شفة واحد ولام كلمه او حرف ها است كذا في القاموس • وبيت الشفتين واصل الشفتين آنكه در هر كلمه او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد وآن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مه ما بدي ما بويابه • بي او موي و موئي ويم مارابه • مائيم ومهي وآن مه بامابه • ما با مه وموي مه ما با ما به • واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمي رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدين خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زهار دلا زهر كشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع أيضاً • والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرس على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • وعن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتها مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت فحمة كما في المحيط كذا في جامع الرز •

فصل الهاء * الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحيتين ايضاً المثل كما في المنتخب •

وعند الأصوليين هو من مسائل اثبات العلية . قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبتة بالنظر الى ذاته اولا والاوّل المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبرة الشرع في بعض الاحكام و التفتت اليه اولا والاوّل الشبه والثاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسير وهل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظروا الا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل . ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبتة الا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلاً التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبتة للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا وقيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهم المناسبة منعه ان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسر بالمناسب الذي مناسبتة لذاته جوز له ان يكون الوصف الشبه مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتة لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلاة والطواف ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتة . ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعي رح وليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا وهو حكم بغير دليل . اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاجة به شبيها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبيها بالفرس من حيث المالية وشبيها بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف فيه المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة و قال القاضي هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شئ من تلك المعاني معنى من الشبه المحدود في مسائل العلة هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني وغيرهما .

[الشبيه بالمعين هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن

يتصاري كل متقابلين من اضلاع و زوايا هكذا في حدود تحرير اقليدس • [

شبيهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجعفي وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزنة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرها من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبيهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاه او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمه لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمه و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمخص زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمه او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن غاذا و طوى جارية الابن فانه يحقظ الحد و يثبت النسب و العدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لابيك و كذا و طوى معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد • قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو و طوى زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطى يعتقد الحرمة كالوطى في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى • و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم بطرء ما يقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الافلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرء محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل الام من باب الحاء •

[المشتبه و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلف الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤدىان الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد في الترجيح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجح الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد مائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي و غير مستند الى دليل و مثل هذا و هم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين و اليد في الدعوى و رواية الثقة و ثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يستند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف و امثله تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اداء و اخرجه و فمه رطب و لم يعلم و لوعه فهو ظاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتقف فلا فدية عليه لان التتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل و ضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلتزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة و كذا لو اختلفا في صحة العقد و فساد صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن حجر .

[**شبهة العمد في القتل** ان يعتمد الضرب بما ليس بسلاح و ضعا و لا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالبحر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فنوعد و شبهة العمد يعتمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسرط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا في الهداية و غيرها .]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة . و في الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضي انتهى . و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب الفون .

المتشابه اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثلين متشابه للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشبهته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و آخر متشابهات الآية . و المتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح و المجسم و العدد . و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة . و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف . و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس . و عند الاصوريين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم و بعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كقاب احكمت آياته

وَأَجِيبْ بَأَن مَعْنَاهُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ بِكُونِهَا كَلَامًا حَقًّا فَصِيحًا بِالْغَاثِ وَالْغَابِ وَالْأَعْجَازِ وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبْ بِأَنَّهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنَّ بَعْضَهُ يَشْبَهُ بِبَعْضٍ فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْأَعْجَازِ • تَمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهِمَا عَلَى أَقْوَالٍ فَقِيلَ الْحَكْمُ مَا عُرِفَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَمَّا بِالظُّهُورِ أَوِ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْتَرَهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ وَلَا يَرْجَى دَرْكُهُ أَصْلًا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْكُنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سَوَاءٌ كَانَ بِدَلِيلٍ جَلِيِّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْحَكْمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا وَضَحَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاتِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا احْتَمَلَ أَوْجُهًا وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ شَعْبَانَ قَالَهُ الْمَوَارِدِيُّ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا اسْتَقْلَلَ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقْلِلُ بِنَفْسِهِ إِلَّا بِرَدِّهِ إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلُهُ وَتَفْزِيلُهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الْفَظُّ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ • وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْحُكْمَاتِ نَاسِخٌ وَحَلَالٌ وَحَرَامٌ وَحُدُودٌ وَفَرَائِضٌ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَنْسُوخٌ وَمَقْدَمٌ وَمُؤَخَّرٌ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْإِنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّهْجِيِّ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوَّلُوهَا عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأَمَةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ • وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ الرَّبِيعِ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ الْأَمْرَةُ الزَّاجِرَةُ وَأَخْرَجَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَأَبَا فَاخْتَةَ تَرَاوَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخْتَةَ فَوَاتِحُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحَلَالُ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا لَمْ يَنْسَخْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ • وَقَالَ مِقَاتِلُ بْنُ حَيْلَانَ الْمُتَشَابِهُ فِيمَا بَلَّغْنَا أَمَّ وَالْمَصَّ وَالْأَمْرَ وَالْأَمْرَ وَقِيلَ الْحَكْمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَقٌّ لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ • أَعْلَمُ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْإِطْلَاقُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مَنْشَأُهُمَا الْإِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مُعْطَوِّفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ هَالِ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرَةٌ يَقُولُونَ وَالْوَاوُ لِلْأَسْتِيفَانِ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمَجَاهِدُ وَالنُّوويُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ خُصُوصًا أَهْلُ السَّنَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَرْجَى بَيَانُهُ [أَعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ عَنْ طَلْسِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِذَاءِ عَلَى قِرَاءَةِ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْأَمَامُ الْأَعْظَمُ وَفَائِدَةُ أَنْزَالِهِ ابْتِلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

بمفهوم عن التفكير فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم بأسراره كما ان الجاهل مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذاك العلماء مبتلون بالوقوف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمهما جدوى لانه اشق و اكبر فتوايه اعظم و اكثر هكذا في التلويح . [و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى الاول و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولاً و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولاً و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام . وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنّف كتاباً اجمل فيه احياناً ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ . وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملاً لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحاً و بالنسبة الى الآخر مرجوحاً فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العنصرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالاً و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي غي الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل . و قال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزبح . و قال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزنون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب ضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئى لانه لو قيل ليس مثله شئى كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً فيما ان تقديره انزل على عبده الكتاب فيما و لم يجعل له عوجاً و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ والمعنى وهو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اقتلوا المشركين والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والذنب نحو فانكحوا ما طاب لكم والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسخ والمنسوخ والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية والخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل ويفسد كشرط الصلوة والنكاح قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم ثم جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلقة وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجهها انتهى واكثر ما حررناه منقول من الاتقان وبعضه من كشف البزدوي • واما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ ونطقا اي تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا وتآ تلف خطأ او يتفق الآباء خطأ ونطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كسريح بن النعمان بالشين المعجمة والحاء المهملة وسريح بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب والاختلاف في النسبة والمراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية واللقب فالمتشابه يتوحد من المتوحد والمختلف ومن المتفق والمفترق ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم واسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما الف ومحمد بن سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة التحتانية وبعد الالف راء مهملة ومن امثلة الثاني عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد ومنه ان يحصل الاتفاق في الخط والنطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاسمين ويسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد ويزيد بن اسود ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة وشرحه وشرح الالفية للسخاري •

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لآخر وظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا وجادني

زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه • واجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فسامحة والمراد انه يلزمهما فنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف • وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لا مر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد وكثيرا ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل • قيل وينبغي ان يزداد فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا وجاءني زيد وعمرو • وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حذف في اداة التشبيه وجعل المشبه به خبرا عن المنسب او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغ لا استعارة • ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لا مر في خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لا مر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد واما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطريفا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والكناية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت مرة زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد واسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس

فمن احتزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما استعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفات قال الشاعر • شعر • رَقَّ الزجاج ورقَّت الخمر • فتشابهها وتشاكل الامر • فكانه خمر ولا قدح • وكانها قدح ولا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشب به واداته كالكانف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • ويتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيهما طرفين الا ان يتجاوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيل وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيع في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخيل والتأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الغالب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بأخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اظهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجذور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانما الفحم والجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابرار المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن اما مطلقا كما في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهو بزرقتهما • بين الرياض على حمر اليواقيت • كانها فوق قامات ضعف بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايها انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله • شعر • بدأ الصباح كان غرته • وجه الخليفة حين يمدح • فانه قصد ايها ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء • قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بيزك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جارية معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل والضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجهها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف و يسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب • قال في الاطول ويمكن تربيعة قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** * وللتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكأنه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحيوة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعله للفرع اصلا والاصل فرعاً وهو غير جائز والمراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي والعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والالم • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفرد والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقبته على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين • ثم ان القيد يشتمل الصلة والمفعول ولا يخص بالاضافة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل • فان المشبه وهو الشمس

غير مقيد و المشبه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله • شعر • كان اجرام النجوم لواصعا • دُرر نثرن على بساط ارزق • فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحثية كقوله • شعر • فكانما المريض و المشتري • قدامه في شامخ الرفعة • منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت قد امه شمع • فانه لا يصح تشبيه المريض بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيى يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفارقة فلا بد من تكلف و هو ان يقال فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالاضادة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و فى الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضاً و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون راقم على الماء و فى الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس و القمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يؤتى بـمشبه و مشبه به ثم آخروا آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دناينر • ولا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يخص بالطرف بل يجري فى الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله • شعر • صدغ الحبيب و حالى كلاهما كالليالى • ثغوره في صفاء و دمعى كالآلي • و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيهه او يجمع له امور مشبهات كقوله • شعر • كانما تبسم عن لؤلؤ • منضد او برد او اقاح • [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو • شعر • نفسي الغداة لثغراق ميسه • وزانه شنب ناهيك من شنب • يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد • و عن اقاح و عن طليح و عن حبيب هكذا في مقامات الحريري] * التقسيم الثاني *

باعتبار الاداة الى مؤكدة و هو ما حذفيت اداته نحو زيد اسد و مرس و هو بخلافه • و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكدا فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسل * قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * التقسيم الثالث * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتيهما * ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا فانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * والصفة اما حقيقة اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية * و ايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد و هو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتزمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل بمنزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه و لذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا و قد يكون بمنزلة الواحد و قد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم لزم وجه التخصيص * و اعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلة اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يستط انعاشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول * و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيء في فصل اللام من باب الميم * و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهري فهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدنية او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة * و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبية على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفها اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه لو لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جنته اولم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الانفاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض * أعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كأنهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل * و ايضا باعتبار الوجه اما قريب ميتدل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادئ الرأي * و لا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الرأي وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف • وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف • ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا و اما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك املا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل و كلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية و قد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله • شعر • عزماته مثل النجوم ثواقبا • لو لم يكن للثاقبات افول • اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عديمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض و هذه القبة فلک ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

*** التقسيم الرابع *** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكمال او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفا عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه و اما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض و قد سبق في بيان الغرض •

ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الا فكما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول

*** فائدة *** القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى و في الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج و كذا في السلب و منه قوله تعالى يانسئ النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى و ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نورة كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب و اجيب بانه للتقريب الى اذهان المخاطبين ان لا اعلى من نورة فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوة على ابراهيم و آله بان الصلوة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته آية و لان نبينا عليه الصلوة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجري ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيا ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي نداء حسنا في امة محمد عليه الصلوة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثا ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولي بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و النداء و رابعا ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسا ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسا بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره و لا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و المصباح في راحة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكاة و مدارج النبوة * [بدانکه در جامع الصنائع گويد جملة تشبيهات بر دو نوع است يکی مرعي که مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي که مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بکوه مبين و مشعل آتش بدر يائي زرین * و نیز تشبيه هفت نوعست يکی تشبيه مطلق يعنى آنکه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي کاف و کان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله * بيت * چشم تو قاهر چونار جود تو سائل چو آب * طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين * دوم تشبيه مشروط که چيزيرا بچيزی مانند کند و موقوف بر شرط دارد مثاله * شعر * سرو خوانم قد زيباي ترا * ليک اگر در سرو رعنائی بود * مثال ديگر * شعر * چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو * ليک رسد بقامتت سرو اگر روان بود * سيوم تشبيه بعکس که چيزيرا مانند کند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما
 چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت
 فلک مجال • گرد فلک ز گرد سمندت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط
 الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنبانی بر آرم شور
 در عالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیز را بچیزی مانند کند
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسباق
 معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تکرگ روح پرور مالش عذاب
 داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به
 تفضیل دهد مثاله • شعر • توئی چون ماه اما ماه گویا • توئی چون سرو اما سرو عزا • هفتم تشبیه تسویه
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهى • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین
 شعر تازی یافته می شود • شعر • صدغ الحبيب وحالي • کلّهما کاللیالي • ثغوره في صفاء • و دمعي
 کالآلي •] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهی له معان وهي الاسماء
 و الاوصاف الالهية و له صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول
 فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرء والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه و هو في ظهوره بصور جماله باق علی
 ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجذاب الالهی حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالهی حقه • و اعلم
 ان التشبيه في حق الله تعالى حکم بخلاف التنزيه فانه في حقه احرعيني ولا يدركه الا الكمل و اما من سونهم
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايماناً و تقليداً لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئاً من التنزيه فقد
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد و ان اشهدك الصورة التشبيعية و تعلقت فيها التنزيه الالهی فقد اشهدك
 الحق جماله و جلالة من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله و اعلم ان للحق تشبيهان تشبيه
 ذاتي و هو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي
 و هو ما عليه صور المعاني الاسائية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن
 و لا تتكيف في الحس فتی تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

والكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفى وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتى لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه والمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنورة ولرام تمسسه نار المعايينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل .

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شهبوا الله بالمخلوقات ومثولة بالحوادث ولا جل ذلك جعلت فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والا نقتال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم متنبهة الحشوية كمضروك وكميس المشبهة والنجسي قالوا هو جسم لا كالاكسوم وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراة ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوم ماسة له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيما العرش ام لا يملأه بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل مكان له واختلف آبعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولا يجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كعلي ومعوية

الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلي
وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايان الانبياء كذا في شرح المواقف •
المشاهدة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها
تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل آياء * الشراء بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعنى خريدن وفروختن وهو من لغات
الافساد وقد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور
مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور قد يعرض
ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشارة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر
من بعضها لا انها تكون متساوية وحينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر
والكبر وتعرض به السمرقندي ويشدد كربها وغمها وسببها بخار دموي في الاكثر وقد يكون بلغميا فيكون
اشداده ليلا اكثر والشرى الدموي اكثر حدة وحمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي
وبحر الجواهر •

الشظية در علم اسطراب طرف باريك عضادة را گویند كما يجيى •

* باب الصاد *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند
ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • وفي جامع الرموز في كتاب
النكاح الصبائية فرقة من النصاري يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفي القرر الصبائية
عابدوكوكب لا كتاب لهم • وفي شرح الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم
يعبدون النجوم وعند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة
انتهى • وفي فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرؤن بكتاب و يعظمون
الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح وسكون الدال المهملة زنگ گرفتني آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در
اصطلاح صوفيه پروشي كه از ظلمت هيات نفس و صور اكوان بوجه دل باشد و محجوب گرداند دل را
از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل
بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الصبابة بالموحدة وهو الولوج المشتد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعنى يارو خداند و همراء الصاحبون و الاصحاب و الصّابة و الصّاب و الصّبان و الصّبة و الصّب جمع كما في المذهب • و الصّابان في عرف الحنفية هما ابريسف و محمد رح سبيا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة ازممتصون مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظروف احواله و صفاته و انعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء اذ الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصديق و افهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الامطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصّابة و هي مصدر بمعنى الصّبة و قد جاءت الصّابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاء الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صاحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصّب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صاحب و جمع صاحب اصحاب و جمع اصحاب اصحاب •] و عند اهل الشرع هو من بقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و الماشاة و وصول احدهما الى الآخر ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصّابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصّابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة لا ترد

و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذريجا الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة و ان لم يلقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم . وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم وقولنا من الثقليين يخرج الملائكة لان الثقليين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي ويرجع الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد واتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريم احاديثه في المسانيد وغيرها وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور الحديث والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة . وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التي بها يختلف المزاج . وعرض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة . وايضا يلزم ان لا يعد جوير بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة . وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالعت مجالسته له على طريق التبعية له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث . وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة سنة اشهر فصاعدا . وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالعت محبته وكثر مكثه وجلسه معه مستفيدا منه . قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها * فأزدة * لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشاة قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصل للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الروية * فأيدة * يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم * واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيره •

الاستصحاب هو عند الأصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حامله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه • وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة للزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبني له يعني ان ايجاد شئ امر و ابقاء امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب علته فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار • وفي الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي واختلف في حجته فقل حجة مطلقة ونفاة كثير مطلقة واختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا للزام الغير والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد اليجاد ولو كان اليجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد اليجاد لاستحالة الفناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد اليجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة لاثباتات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابدية لان الشفع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالتزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الامول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسمية غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا يغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا يغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي يغمز فهناك ثلاثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التعبير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و لان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا يغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الريح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو الافعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيب ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب جليبا كه ترساين بر خود بندند و در اصطلاح شكلی كه از تقاطع خط محور و خط استواء در تلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتى كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود .
الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب لغة السداد و املاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب و الصدق و الحق أن الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما فى الذهن مطابقا لما فى الخارج و الحق هو الذى يكون ما فى الخارج مطابقا لما فى الذهن كذا فى الجرجاني •]
فصل التاء المثناة الفوقانية * الصليبية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارنا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم و لا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و سكون الواو ما هية بدئية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد ف قيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج و ليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذالقي حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التموج قلع عفيف اي تفريق شديد او قرع عفيف اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف و ينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بايجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف فى القلع و القرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا

قرأنا او قلعتة كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع
 او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هوا
 واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكذ فى الصماخ
 فتدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر
 في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء
 الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول الى صماخ الغير • واعلم ان الصوت موجود فى الخارج اي
 خارج الصماخ والا لم تدرك جهة اصلا وتوهّم البعض ان التمرج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج
 عن الصماخ وتحقيق المباحث في شرح المواقف [اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف
 فهو صوت و ان اشتمل لم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من
 اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كلييات ابى البقاء] • والصوت عند النكاة لفظ
 حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين
 الوجد او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النكاة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من
 الحيوانات العجم او من الجمادات اي لفظ صوت به كصوت ببيمة او طائر او غيرها ويشبه به انسان
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو
 غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل
 طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي و قول المستكبر بشيى اف فان النادم
 والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف
 وتالّتها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شىى منه كما تقول نبح لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام
 مبنيات جارية مجرى الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها
 ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو اح الخارجة عن
 فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و آرة الخارجة عنه عند الوجد ليس بموضوع البتة فاما نحو نبح
 فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير وان يكون خارجة عن فم الانسان عند
 ناخة البعير خروج اح عند السعال والمحمّل ابدا يحمل على الحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحمّل
 على الحكم هكذا يستفاد من الهدا و شروح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة * [صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق

رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئ قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدتهما و يمنع الاخرى والمتحقق بورائه في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برة واما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الكوائج عند صباح الوجوه كذا في الامتلاحات الصوفية •]

الصحة بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ذكر ذلك المؤوي عبد الحكيم في حاشية التخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء • قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فنقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة النافة واما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صفة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فتقيل هي صفة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فايص بشيئ الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الكيوانات والنباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الامعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مائكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل مأوفة وهذا يعرّض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد . وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية . وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا ان في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدءا للافعال السليمة وثانيهما مبدءا للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والمالكة وان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقترضة للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك . واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية أما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل ان اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافية واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيئا منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عديمي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الوسطة كجالينوس ومن تبعه وسمّاها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالششاء ويمرض ومن غير استعداد قريب لزلها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايع والفاقيين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوية وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيري الصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان الشرائط التي ينبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ

جاء ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف • وعند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئا من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف وذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل والمضاعف والمهموز ليس واحد منها صحيحا • وقيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز والمضاعف وقد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الباء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة والسالم قيل مرادف للصحيح • وقيل اخص منه وقد سبق في فصل الميم من باب السين • وعند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة • قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا • بيت • داني صحيح جيد بنزدك نحويان • ما لا يكون آخره حرف علة •] والملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن وانما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تنقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف والمهموز والمثال والاجوف كلها صحيحة • وعند المتكلمين والفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات وتارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء وثمرته الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به ويرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيهما على قول الجمهور ولا سقوط القضاء ويرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها وركانها صحيحة ولم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع ولم يجب القضاء فكيف يسقط واجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطلع واما الخلاف في وضع اللفظ الصحة واما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع والبيئونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه وطلب منه شرعا • ولا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب لمانع وهو عارض وقيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الديني فالمقصود الديني بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب و ان كان يلزمها و هو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولاً وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولاً وبالذات هو الثواب و ان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الديني في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة والبيئونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادلها تفريغ الذمة انتهى * اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فائتلت معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باعله وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعاً لا باعله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعاً باعله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهى و ثبت فيه قبم و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيم وهي ما في البطن من الاجنة لا نعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنهية في العبادات والربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد مرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف والمراد بالوصف عندهم ما يكون لازماً غير منفك و بالمراد ما يوجد وقتاً ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * فائدة * المتصف على هذا بالصحة والبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بكتاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد وال لزوم والنفاذ وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم و هو تعلقه بالحكم عليه و به و ذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبيّن شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موثقا اليه عند تحققها وغير موثقل عنه عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح . واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلّة فالمرمّوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والسلام عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتدل وهو فيه علّة خفية قاذحة لظهور الرهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهروا اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح النخبة . والقسطلاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علّة . وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته . وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها او لا والاول الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منقطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح ومار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر و بن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث يغفّر البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا
وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجع لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر
الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يعين
حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجه من وجه واحد آخر عند التساوي
والرجحان او أكثر عند عدمهما انتهى • أعلم ان المفهوم من دليل الحصر و ظاهر كلام القوم ان القصور في
الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان الاعتبار في الحسن لذاته هو القصور في الضبط
فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح
المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك
ما اطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب و كـ محمد
بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب و كـ إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود
و المعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد
على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الأئمة ذلك اي انه اصح
الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن
عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى و كـ حماد بن سلمة عن ثابت عن انس و دونها في الرتبة
كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة و كـ علاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع
يشتملهم اسم العدالة و الضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجعة ما يقتضي تقديم ما رواهم على
التي تليها و كذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة و المرتبة الثالثة مقدمة على رواية من بعد
ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كـ محمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر و عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده و قس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن و من ثم
قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج البخاري و مسلم و هو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق
عليه و دونها ما انفرد به البخاري و دونها ما انفرد به مسلم و دونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم
ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطاً للصحيح خلافا
لمن زعمه و هو ابو علي الجبائي من المعتزلة و اليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث
حيث قال و الصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله
اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كداول الشهادة على الشهادة بان يكون
لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم و منها العدد الذي ليس بكسر •

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم •
وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا
في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور
المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين
السهام والروءس • وعند المحققين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا
في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال
حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة و تقابله الكناية و تجيى
في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر
الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا
و احتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل
المفسر والمحكم داخل في الصريح و مثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] و اما
في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيى في فصل القاف من
باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا
و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريحة عند اهل
البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيى في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة والتصافح** دست يكديگرا گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر
دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه می کنند چیزی نیست و بدعت
است از جهت تخصیص وقت اما سنیت مصافحه كه على الاطلاق است باقی است پس اگر از سابق
ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام
است و با پیرزن كه مشتهات نبود لباس است و روایت کرده اند كه ابوبكر صدیق رضي الله عنه در
خلافت خود بعبائز كه شیر آنها خورده بود مصافحه می كرد و ابن زبیر رضي الله عنه در مكه عجزی
را برای بیمار داری خود اجاره گرفت كه پایهای او را میمالید و در سر او سپش میچست و اگر همچنین مردی
پیر باشد كه از فتنة شهوت ایمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش
شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نیز حرام است بلكه حرمت مساس
سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گوید دست بدهد ولیكن كف بر كف نهد و سر

انكشتان نگیرد که بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [وعند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث للشيخ الراوي لا للراوي وسبق ببيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفحة كاللقطة بحسب لغت هر چیز است که عریض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطرلاب جسمیست که محیط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحی که واصل باشد میان محیطین این دو دائرة و صفیحه که بر آن افاق اقالیم سمعه نوشته باشند آن را صفیحه آفاقی نامند کذا ذکر تبد العلي البرجندي في شرح بیست باب •

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساماً او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس يجيء في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم و سکون الهم في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [أعلم ان الصلح باعتبار احوال الدعوى عليه على ثلاثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجری فيه احکام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجری فيه احکام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فلن لم يحتج فيه الى التلميم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة لهذا في العناية شرح الهداية والطحاوي شرح الدرالمختار [واصلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الكاظم ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداهما فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميث ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترقب على الفعل ويجبى في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • والمصالح المرسله عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين والمصالح الخاجية هي التي في محل الحاجة والمصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويع والچلبي ويجبى في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • و **الاصطلاح** هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحى و نحو ذلك •

فصل الدال المهملة * الصعود بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا والنصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي والنصف المنحدر ايضا ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندى في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه فى النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا فى نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا فى النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب فى النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفى النطائين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط فى العروض • وذكر العلامة فى النهاية والتحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع وهابط مادام فى النطائين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة فى الاصطلاحات والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط فى النطاقات البعدية المسيرية والاستعلاء والانخفاض فى النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع من النطاقات المسيرية وهابط مادام فى الباقيين منها ويقال انه مستعل مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام فى الآخرين منها • وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام فى الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف وما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

الصيد بالفتح و سكون الياء المثناة التكتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد و تحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد • و في القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده لاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع اذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطه في العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا • صيد الملوك ثعالب وارانيب • و اذا ركبت فصيدي الابطال • و ترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و رونه اند شکارشهان ولی • مردان کار وقت سواری شکار من [

هكذا في الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه •]

فصل الرء الممهلة • الصبر بالفتح و سكون الموحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد نالد • و رضاء آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن است في البين • و بعضی گویند که اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شکایت و این درجه تا بآنست درم رضاء بمقدور است و این درجه را هدانست سپوم محبت آنست که مولی باری کند و این درجه صدقانست و این انقسام صبر است که در مصیبت و بلا باشد بدانکه صبر باعتبار حکم منقسم می شود بفرض و نفل و مکروه و حرام چه صبر از محظور فرض است و از مکروهات نفل و صبر بر رنج داشت مخطور محظور است چنانکه او قصد حرام کند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنگاه از اظهار غیرت صبر کند و بر آنچه براهل رود صبر کند و صبر مکروه صبری باشد بر رنج داشتیکه بجهتی مکروه در شرع بدورسد پس شرع باید که محک مبر باشد کذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مستني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و لكلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضا في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني [و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان أحدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطردان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلا و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و بضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشرة و قد جمع الله اقسام ذلك و سمي الكل صبرا فقال و الصابرين في البساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال الثعالبي ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابرار آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون * و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه * قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنع عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيصمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما فى التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالي هرچيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع فى الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النجاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا وفلا و يجيى في فصل اللام من باب الفاء وعلى اسم الحدث الجارى على الفعل اى اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمننا كالجلسة والجلسة والمراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما فى الرضى وقيل المصدر ما يكون فى آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل فى الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن يا تن • وبعضهم زادوا فيه قيداً وهو ان يحصل الماضى بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة وكلمة ختن اسم بلد معروف هكذا فى رسائل القواعد الفارسية] وما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع فى تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة فى مفهوم المصدر نص عليه الرضى كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية فى تعريف الفعل والمراد بجريانه على الفعل فى اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موارنته اياه فى حركاته وسكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اى مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا وكل من الثلاثة اصطلاح مشهور فى محله فلا غرابة فى التعريف فالمراد بالحدث الجارى على الفعل ماله فعل مشتق منه ويذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيداً له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جلسة و جلسة وبغير الجارى على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور بجري هو عليه تأكيداً له او بيانا له نحو انواعا فى قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجارى ليخرج عنه غير الجارى اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل وبأ له و وبأ له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا ومثل العالمية والقادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء والغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا . و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها . و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها و بين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية . أعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاملة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاملة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في لازم كالمحركية و القائمة من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلوماتية من العلم و باعتبارها يتسامع اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم و قد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعددا مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليبي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد . و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبتة الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيئا منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار بالذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالا لم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى المضروبة اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليبي ايضا فتأمل .

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل . و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مر فاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى كه آن تأثیر است و اين قسم را حاصل مصدر نیز گویند چنانچه در تلویح مذكور است و جميع مصادر را براین معني اطلاق کنند مثل جواز بمعنی روائي و روا بودن اول معنی اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق میان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنی ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نیز اطلاق میکنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد میگردد و قریب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسیانہ فعلی گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال یابد او را

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند درم اسمی است - ستعمل بمعنی مصدر که فعلی ازو مشتق نگشته مثل قهقری این در امالی ابن حاجب مذکور است سیوم مصدر معرّبه مثل فجّار که اسم الفجور است چهارم اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیّه مصدر مثل سقیا و غیبت که اسم سقی و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضی مذکور است انتهی کلامه اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولاً لفظ يكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها و كما قسم اهل الامور السبب والعلة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغي ان يفهم *

التصدير عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضاً و هو ^{عط} مى النشران يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخري آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظاً و معنى و بالمجانسين المتحدان لفظاً لا معنى و بالمحقيقين بالمجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس والله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمه سائل الاول من السؤال و الثاني من السيلان و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال ابي لعلكم من القالين * و في ^{عط} النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخري صدر المصراع الاول او حشوة او آخرة او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوة او آخرة اي عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاملة بضرب الاربعة في الاربعة * و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر و هو ان يكون اللفظ الآخري حشو المصراع الثاني نحو * شعره في علمه و حلمه و زهده * و عهده مستهتر مستهتر فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين ولا يخفى ان تركه اولى ان لا معنى فيه لرد العجز على الصدر ان لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول * و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضاً صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول و الجليلي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الا مثله يطلب من المطول *

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطأ في البرهان لخطأ مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير ما واما اعتبار التغيير بوجه ما ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر فلا يكون قياسا قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ . ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى . ومن هذا القبيل الامور المتضايقة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدي مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب . ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلا بان الخطأ في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفقازاني في بحث المغالطة . وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه صحة الدليل والرابع ان يكون موقوفا عليه صحة جزء الدليل انتهى . وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة معلومة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

الصغير بالغين المعجمة كالكرم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما •

الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع

المطلوب في القياس الاقتراني وقد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

الصغرى مونث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم

من الفاملة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر وقد سبق ايضا في لفظ الحد •

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصريين هو اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل

على التقليل ويسمى بالمحقرا ايضا وبالتصغير والتحقيق ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر

وصيغته فعيل وفعيل وفعيميل وقد يجيى التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر

وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا والتفصيل يطلب من الشافية

واللباب • [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في وريد • • خربلك ام وشيم في خديد •

- وذِيَاك التَّوْبَع فِي الصُّحَا • • وَجِيهَكَ ام مُدِير فِي سَعِيد •
- ظَبِي بِل صَبِي فِي قُبِي • • مُرِيهِيْب السُّطِيْوَة كَالسَّيْد •
- مُعِيْشِيْق الحُرِيْكَ وَ التُّحِيَا • • مُمِيْشِيْق السُّوِيْلَف وَ القُدِيْد •
- مُعِيْسِيْل اللَّمِي لَهُ تُغِيْر • • رُوِيْقَتُهُ حُمِيْر فِي شُهِيْد •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمين [أما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در این ابیات واقع است • رباعي • گستم خراب شیفته خرد سالکی • قدش نهالکی و چه نارت نهالکی • شیرینکی شکر لبکی شوخ چشمکی • بر روی همچو ماهکش از مشک خالکی • هكذا في مجمع الصنائع •]

الصفريّة بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفراطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف و لا يقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامع است که درو خطهاي زرد باشند کما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كرهوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونچه و شرحه •

الصورة بالضم و سکون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذى الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة • و منها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يتميز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزؤه المميز • و كما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مبالغة ما عداها من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيء انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيء

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع اليزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متميز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا بد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني لاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهيبة مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمانة فى الحلول فيجوز حلها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعانة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرّة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكمية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقل لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازية خذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرسمة فى امرأة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الكال فى الهيدولى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا منافي لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مرادة قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم في بادى الرأي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعني الصورة

فلا منافاة ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلاث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهيولى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاءة والاحراق فى كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المتناوون و اما الاشراقيون فالمنشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا وبقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قائل وحداني بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكسف نجيب في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل السبب بالفعل كالهئة الكاملة للسرب سبب اجماع الخشببات ومقابله المادة بمعنى ما به السبب بالقوة كتقطعات السرب كذا في الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها نطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة منحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة منحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيب في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم الصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات وكذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى . اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الهمية مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمانة فى الحلول فيجوز حلولاها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعانة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعين معا و ايضا الصورة العقلية للكييفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية . و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازياخذون الصورة فى تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ فى لفظ العلم ايضا [ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة فى المرآة من الصورة الخارجية . ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما فى حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا فى كليات ابي البقاء] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما فى شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال فى الهيدولى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل فى نفسه . قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند فى حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مراده قدس سره كما مرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم فى بادى الراي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعني الصورة

فلا منافاة وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالمصطمح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعد الثلاث حكما غير مقتدر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى و صورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهولى الثانية و هي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضادة و الاحراق فى كل جسم نوعي و هي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك و تسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه و غيرها • و منها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • و منها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام • و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيى في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشئى بالفعل كالبينة الحاصلة للسريير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشئى بالقوة كتقطعات السريير كذا في الجرجاني] و منها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل و منها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السؤال و الجواب كذا في كلييات البقاء • [و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطة متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعنة ايضا كما وقع فى العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيى في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحصري ان هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضورى والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصوري * قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اى في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه * و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل الام من باب الجاء المعجمة *

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللفظة بمعنى خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابية و زوجة ابنة و زوجة كل ذمي رحم محرم من ابنة فان الكل اصهار كذا في الهداية * و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرها و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمي غيرها صهرا * و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب ما لا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الرمية *

فصل الطاء * [الصراط] گفت آنحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسى كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و بارىك تر است از صوي * و در حديثى ديگر آمده است كه بر بعضى مردم همچنين است و بر بعضى مثل وادى وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضى مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضى مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون است بر صراط بلغزند و در مانند فریاد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گوید رب امي امي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غایت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب ستم ستم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنين و در حديث آمده است كه كسيكه نيك دهد صدقه را ميگذرد بر صراط هكذا في مدارج النبوة للشيخ عبدالحق الدهلوي [

فصل العين * الاصبع بكسر الهمزة وفتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در

اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نیز نصف سدس هر يك از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند • قال في التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و يجرى كل واحد من قطري النيرين و جرميهما الى اثني عشر جزءاً متساوية و تسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة في القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النيرين صفحتاهما المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال في الشمس نصفية القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر و اما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فان قيل المنكسف من القمر كذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعاً و قس عليه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع اليه •

الصدع بالفتح و سكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم ان لو كان في العرض

يسمى كسراً او تفتتاً كذا يستفاد من شرح القانونجة •

الانصداع عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر •

اصداع الجمع در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت و اعتبار كثرت

در وحدت كذا في لطائف اللغات •

الصرع بالفتح و سكون الراء في اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب

سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد يسمى بأم الصبيان لكثرة عروضه للصبيان و بالمرض الكاهني ايضاً لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب كالكهان و انما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكتة فهذا القيد احتراز عن السكتة • و ينقسم الصرع الى بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية يحتمله هكذا في شرح القانونجة •

المصراع بكسر الميم در لغت تختة در را گویند و در اصطلاح بلغاه آنست كه از سه قالب و یا چهار

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاک را یک جا کن و درهم کنی خشتی پزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريح كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب و هو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس • شعر • فاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازمنت هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بعقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني و يسمى التصريح الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • و الخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريح المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما ^{عط} متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما ^{عط} مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعفاة و مرتعا • فاصبح للهنديّة البيض مرتعا و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرئ القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصبح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريح المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبالاقرار عدت من الجحود • نصرع بالباء ثم قعاه بالداال انتهى كلامه و لا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصراع بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح • و در مجمع الصنائع در تعريف

غزل ميگويد مصرع بيتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن این را مطلع نامند • [

الصنع بالضم و سکون النون هو ايجاد شيء مسبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في

فصل العین من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشيء المسبوق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع

بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترمیع

و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر فى الأصل الحرفة يعنى ييشه كما وقع فى الصراح و على هذا قيل الصناعة فى عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة ثم الصناعة فى عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل و يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها أولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم فى حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما فى الخياطة او ذهنية كما فى الاستدلال واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لا بأس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا فى الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجبى ايضا فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة [ووجه الضبط فى الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخيل فالثانى الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثانى ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم أولا فالاول الجدل والثانى المغالطة هكذا فى شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استعمال من الصناعة ويعدى الى مفعولين وهونى اللغة طلب العمل وفى الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما فى اجارة المحيط • وكيفية ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن أولا كذا فى جامع الرموز والبرجندي فى فصل السلم •]

فصل الغين • الصوغ بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها باحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الاصل ومعناه فى الفرع كما فى صوغ الاواني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا فى اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما فى شرح المطالع فى بحث الالفاظ • وقيل هي واللغة مترادفان والا قرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة واللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويع في تقميم نظم القرآن ودر بعضی کتب صرف می آرد که میغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از میاغ یا از صوغ و صوغ و صیاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز ریخته شده و این را منقول عرفی گویند و اما وجه اطلاق میغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از آن فاعل و این تواند بود مراد از قول صرفیان ضَرَبَ زد آن مرد در زمان ماضی مینگه واحد مذکر غایب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هیئت را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکونات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه • و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ یروی بها الحدیث مثل حدثنا و أخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * التصحیف بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعمیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تاخیر حروف چنانکه در لفظ معمار ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد و خلق بغلط تصحیف را تجنیس مینخوانند و آن چنان نیست چراکه در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیارد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله • شعر • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الایام • و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الآثام • و این بمعنی قدح می شود و اینچنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته [مثال آن در فارسی • مصراع • مادر میان دولت تومی رژیم • اگر دولت را به تغییر نقاط دولب خوانند و میز نیم را میریم هجو می گردد کذا فی مجمع الصنائع] و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط فی السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحدیث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح و غیره سمي القسمین محرفا کذا فی شرح شرح النخبة • و فی خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما فی الاسناد حکما مصحف مراجع بالراء و الجیم بمزاحم بالراء و الحاء و اما فی المتن کتصحیف سدا من حدیث من صام رمضان و اتبعه سنا من الشوال الحدیث بشینا بالشین المعجمة و الباء المثناة التحتانية و الثاني ایضا اما فی الاسناد كما قال عن عامر الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن كما قيل فی حدیث الکهان فوالدجاجة

نسمع الزجاجية واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترة وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گویند و در بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسید که از طرف باري تعالى چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شيت بنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه و بر حضرت ابراهيم ده صحيفه و بر حضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • و طيبي در حاشية كشف صد و چهار ده آورده ده صحيفه از انجمله بر حضرت موسى سواي توريت زياده کرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة و يسمى بالتصريف ايضا و صاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرفا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيديويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكره الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصرف** تحويل الامل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزل بلغاء آنست که شخصی چیزی انشاء کرده باشد که در ترکیب و معاني مقصوده او بنهایت لطافت بود اما او را دست نداده باشد دیگری بقوت طبع خود چنان آرد که می بایست

و يا صنعتي كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از مزايع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنايع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيى منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بُس و بُست و على قسم من اقسام الظرف قالوا انظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المتعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيى في فصل الفاء من باب اطاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو ما يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في الباب في بحث المفعول المطلق •

المتصرفة عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادننى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الراهية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقل فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النكاح قسم من الاسم المعرب وفي الباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى تغيير المنصرف يسمى بالمنتفع والمنعني ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عنه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل ووصف وتأنيث ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف المزیدة في آخر الاسم للأحقاق او غيره كارتضى وقبعتري وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلثة عشر وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلاث مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوابع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

الصوفي بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باقي بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمنصرف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليدس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف . قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله . وقيل اول التصوف علم واسطه عمل وآخرة موهبة من الله . وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار . وقال الشبلي هو حفظ حواسك ومراعاة انفاسك . وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود . وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك اي لا يسترقهم الطمع . وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا متلاً من الفكر وانتطح الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحرير والوبر . وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخدايرا عزوجل جز خدای دیگر را نخواهد . وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد و ايتار پيش نهد . وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدی باسماع بود و عملی با اتباع باشد . وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علاقه . وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدۀ خویش باقي گرداند . وقال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی .

[**التصوف** هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مرور منها التزبي بزبي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه و هو لباس التقوى ظاهرا و باطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوأتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك الخير ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس و انه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة و تصفية استعداداته فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلثة اب ولدك و اب علمك و اب ربك هكذا في الامطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطه بشيء من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية واحكام الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعاق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو ارلى على السرمدية والنصح لجميع الامة و الوقاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلى الله عليه و سلم فی الشریعة • وقیل ترک الاختیار وقیل بذل المجهود والنس بالمعبود وقیل حفظ حواشیک من مراعاة انفسک وقیل الاعراض عن الاعتراض وقیل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصله التفرغ من الدنيا وقیل الصبر تحت الامر والنهي وقیل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرق وقیل الاخذ بالسائق والكلام بالدقائق والایاس بما فی یدی الخلاق کذا فی الجرجاني • [

اعلم انه قیل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود فی کل لسان وهذه التدور و هو مذموم فی کل لسان در خبر است که مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم فرموده صفا از دنیا برنت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه میگفتند و بعد ایشان دیگران را تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را که عنایت بامر دین بیشتر میداشتند رهاد و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هر یکی میان خودها زهادی و عبادی دعوی میکردند پس خواص اهل سنت و جماعت که رعایت انفس را لازم میشمرند بنام صوفیه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسمای اعلام و اطلاق این اسم بر ایشان پیش از آن بود که از هجرت دویمست تمام گردد • بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صرف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسامی بعضی از آنها این است جبیه اولیائیه شمراخیه اباحیه حالیه حلوییه حوریه واقفیه مقجاهلیه متکاملیه الهامیه و تسمیه این طوائف بمتصوفه مثل تسمیه غیر سید بسید است • و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واملان و کاملان و آن طبقه علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است قسم سیوم مقیمان زمینی و مفاک و آن طبقه سفلی است که هست ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و باموس و فیروز و از عبادات و طاعات بجز تحریر اعضا نصیبی ندارند • و املان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه وصول یافته اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهی ایشان را بعد از استغراق در عین جمع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل و موهان بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول بمرجه کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرقه بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند • و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفه محق و ملامتیه متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و ببعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایت ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایت اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عامی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمیکنند و بدی نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را نه بیند و نداند و مستغرق و حده باشد • بیت • چه غیرو کجا غیر و کونقش غیره سوی الله والله مافی الوجود • و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود برانداخته و بر مرتبۀ رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفۀ که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بر دیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجهنت در آیند و طلب جمیعت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبۀ در فقر و مقام بهشت فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبۀ او و رای مرتبۀ فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه از آن مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام بودارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقاماتحت از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقر است و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنیا باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفه اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال • اما عباد طائفه اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب آخری و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد و فرق میان زهد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنیا ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود پس معلوم شد که اصلا دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک از این طوائف هشتگانه را دو متنبه اند یکی محقق دیگری مبطل • متنبه محقق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متنبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر متقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند • و متنبه محقق بمجذوبان و اصل طائفه اند از اهل سلوک که سرایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام میماند • و متنبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحریر باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آنجمله نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراد حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنداقه خوانند و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع پاک ندارد از زندیقان است • و متنبه محقق بملامتیه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالغه زیاده نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود. و ترسم بر سوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکتثار نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفه که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربه اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است. و متشبهه مبطل بلامتیه طائفه اند هم از زناده که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق. و متشبهه محق بزهاد طائفه اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را مترهد خوانند. و متشبهه مبطل بایشان طائفه اند که از برای قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و بدارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گلا بود که حال خود شان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرایه گویند. و متشبهه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند. و متشبهه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرایه گویند. و متشبهه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بیاطن میخواند که خدمت ایشان سبب نجات آخری گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمّدات و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند. و متشبهه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استعجاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر ابو در خدمت همگی بر حظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند و متشبه محق
 بعابد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم ترکیب نفس طبع بشری
 بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف
 بدان قیام نماید او را متعبد خوانند و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جمله مرائیه که نظر او
 در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود
 نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب و در مرآة الاسرار
 میگوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل
 او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه و سلم
 در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی و واصل کسی را گویند که قوی لطیفه
 او مزکی گشته بر لطیفه حق و طائر کسی را گویند که بلطیفه روحی رسیده و سائر کسی را گویند که
 صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد و سائب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد
 و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی
 لطیفه خفی قلبی باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز میگویند مردان
 خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمد
 و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است و نقباء هفتاد اند
 اسامی کل نجباء حسن است و اخیار هفت اند اسامی ایشان حسین است و عمد چهار اند اسامی
 ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمد
 بجایش رسد و بجای یکی از عمد آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء
 یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق برآورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی
 زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقی همه شب امانمازهای ایشان چون وقت
 میرسد در طی زمینها که اوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند
 و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه در سیاحت میباشند و ایشان را سکونتی و قراری نیست و عمد در
 زوایای ارض میباشند و مسکن غوث مکه است و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله
 علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهى و تفصیل باقی در مواضع آنها است و در توضیح المذاهب
 میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیستند اما آنانکه اهل حل و عقد
 و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند و بر وایت خلاصة المناقب هفت اند
 که ایشان را اخیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جایی ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنجم تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی از آن چهار آید • و در کشف اللغات گویند اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یک مسمی بقطب انتهى و نیز در کشف اللغات گویند نجباء چهل تن اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلاق • و در شرح فصوص گویند نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تن اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقباء است • و در مجمع السلوک آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امضاء و سه خلفاء • و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق • و قال ابو عثمان القري البداء اربعون و الامضاء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لا يتشرق عليه و هو امام الاولياء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البداء و الاربعون يعرفون سائر الاولياء من الائمة و لا يعرفهم من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء و كذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان ياتي بقيام الساعة انتهى • و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغيب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام القم الاول هم الصنف الانضال و القوم الكمل افراد الاولياء المقتفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان في الغيب المسمى بمحتوى الرحمان فلا يعرفون و لا يوصفون و هم آدميون و القم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني يتنور الولي بصورهم فيكلم الناس في الظاهر و الباطن و يخبرهم فهم ارواح كانهم اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سائرنا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غيب الوجود فصار عينهم شهادة و انفسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الغرض القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هؤلاء في الجبال والقفار والودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسارس هم المولدون من اب التفكير وام التصور لا يعبأ باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب •

فصل القاف * الصدق بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقها الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب والمحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع واللاقوع من حيث انها معقولة فائنيقية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك او لم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع و اردت به الاخبار الحالي فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بيعت الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له ولا يقدر في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى • وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتها للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موثيها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [والصدق] الحق يتشارك في المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشئيين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع • والصدق في القول هو مجانبة الكذب وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء [وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو خطأ اي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو خطأ وصدق المتكلم مطابقة خبره لاعتقاد وكذبه عدمها والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرهما ان لو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق ولدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتهائه وليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول او لا ولو لا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقتها للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم • والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة • وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقتها للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدور الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدور الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افتروا على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اي عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد * فائدة * اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • وذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقيديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و اباما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيزيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و رده المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقيدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فبذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعنى اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرة تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقها و لا مطابقها و اما النسب في المركبات التقيدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها و لا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعربها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لا حظ العقل لتلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معيا كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل ان المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيئا الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة و الالمطابقة اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقيدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوقها الى غير ذلك و كذا نسب التقيديات ليست حاكية بل محضرة لتعنين به ذات و معنى مطابقها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للاشياء هذا • والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه وقد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بانضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى مديقا كذا في مجمع السلوك [وقيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك و قيل ان تصدق في موضع لا ينبغيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك رب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني •]

[الصدقية هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين

النبوة فمن جازها وقع في النبوة هكذا في كليات ابى البقاء •]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر • و اين را بنج درجه است درجه اول صفاست و علامته بغض النفس و الهوى و مخالفة احوال و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجه دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نكرد در آخراين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشني اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجه سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجه چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجه پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني از اين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خویش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصكائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[**التصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما وقولا وفعلًا بصفاء باطنه وقربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبتة له ولهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى أولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كقرسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فأمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية]

الصدقة بفتحين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكاة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجرادة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجذائيات • ودر تيسير القاري ترجمته صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميگوید صدقه عبارت از مالی است غیر زکوة مفروض وگاهی صدقه را بر زکوة نیز اطلاق کنند •

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل والفرق بينه وبين المعرفة ان هذه الانكار والتكذيب و ضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستتبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعض زيادة تفصيل فتال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصرة على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقامد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلية في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصله له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصرة على شيء وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي وفيه ان التصديق اللغوي قطعي والمنطقي اعم من القطعي والظني لكونه قسماً من العلم الشامل للظني والقطعي عند المنطقيين

انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصوروا الافتصديق ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم مئة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجبته وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم ويجيء ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة واما معناه على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسره تهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصوروا الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخري المنطقيين خارج عنه • ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق ولا شيء من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرط له • واجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددًا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية وعن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور والمعتبر في التصديق جزءا او شرطًا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لا متنع ان يكون شيئا جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضروري ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف • قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الي وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلاث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهها بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروف والعارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والابقاع والانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور سازج وتصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللمعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف وعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم ولا جزئا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل وعلى ما تركب مما صدق عليه الفعل . وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروف وذلك العارض وقسم العارض اليهها كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل والادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور سازج والى تصديق اي تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجازز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحق . وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي والتحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلاثة فصم تقسيم العلم الى التصور والتصديق باي معنى تريد منه وتفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر **التقسيم** التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط واما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا ولا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فانك ثابتا اي مستنق الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقليدا كذا في شرح التجريد . وفي شرح الطوالح التصديق اما جازم او لا جازم اما بغير دليل وهو التقليد واما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا وهو العلم وغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجع ظن والمرجوح وهم انتهى فجعل الشك والوهم من التصديق والمشهور انهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم . اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم أي المصدق به ولا أعني به متعلقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركيب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة ومنهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبرات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العصدي • وتحقيق الفرق بين التصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

الصعق بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبۀ فنا است در حق کذا في كشف اللغات [وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى •]

[**الصاعقة المحرق** الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس أعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعقد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لانتقاص حرارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقا ايضا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقًا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحترق كل شيء لحرارته ويمزقه لغلظته و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبدني وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحرکت می آیند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون می شوند مثلا چون گرمي تابستان در عناصر تأثير می كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد و بصوي آسمان ميروند پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميروند و بعد كره آتش ميرسد و مشتعل می گردد و گاهي تا چند روزان اشتعال می ماند بسبب غلظت ماده دخاني و بصورت ستاره دم دار و يا نيزه و يا گيسو و جز آن در نظر می آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل می گردد شهاب می باشد و گاهي مشتعل نمی شود بلكه احتراق می پذيرد و علامات سرخ و يا سپاه و يا كبود درميان آسمان و زمين ظاهر می شود و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم می باشد گاهي لطيف می باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سري و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين می چكد و آن بخار متكاثف را ابر گويند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمی باشد بلكه ثقیل دروهم موجود است و بنابر ثقاله

بشیار بلند نمی‌رود. و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را زاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر می‌خیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت می‌رسند بخار سرد می‌گردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث می‌شود که او را رعد می‌گویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل می‌شود و برق می‌نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائی غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم برای این کارخانه بلکه جمیع کارخانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادی و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادی و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفی اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کارخانه این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بذات اجرای عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مقضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی بسوی عبت از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا • [

الصفة بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هی العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبداً بانیة لم یتکرر لفظ و وجد المشتري فی احدهما عبداً لا یرد المعيب خاصة قبل القبض بل اما ان پردھا معا او اخدهما معا لئلا یلزم تفریق الصفة قبل التمام هكذا فی جامع الرموز و البرجندی •

فصل اللام • ملصلة الجرس عند الصوفیة هی انکشاف الصفة القادرية عن ساق بطریق التجلی بها علی ضرب من العظمة و هی عبارة عن بروز الهیبة القاهرة و ذلك ان العبد الالهی اذا اخذ ان یتحقق بالحققة القادرية برزت له فی مبادیها ملصلة الجرس فیجد امرا یتقهر بطریق القوة العظمویة فیسمع لذلك اطیطا من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کأنها ملصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب من الجراءة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهية وبين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

فصل الميم • الصلم بالفتح وسكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعول وكونه مهملا يوضح موضعه فعلى على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[**الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية •]
صميم نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتراز شانزده دقيقه بود و قتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • و تصميم از قوتهاي ذاتي كواكب است و دليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • و صميمتين عطار قوي تر است كه كه بمثابة دو شمس باشد هكذا في الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجيئ في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيئ في فصل القاف من باب النون و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقا في القوة و معنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • و ما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مربع مربعه منطقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر سبعة • و ما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة وهكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجيئ في فصل الراء من باب الكاف •

الصنم بفتح الصاد و النون لغة بمعني بت و عند الصرفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و في مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالي پس آن بت تست از آنكه هر چه تو در بند آني بنده آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گوید بت در اصطلاح سالکان عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است پس بت من حیث الحقیقة حق باشد باطل و عبت نیست و بت پرست را که حق پرست گویند ازین جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است و قضی ربک ألا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى • و در بعضی رسائل گوید صنم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنی پیر کامل آمده •

الصوم بالفتح و سکون الواو فی اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او کلاما او مشیا كما فی المفردات او ترک الانسان الاکل كما فی المغرب • و عند الفقهاء ترک الاکل والشرب والوطی من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينفذ الصوم ويرد عليه ان ترک الاحتقان والانزال بالتقبيل ونحوهما شرط فی الصوم وجعلها داخلة فی الاشياء التلذذ تكلف و الاولى هو ترک المفطرات • وفيه انه يلزم حينئذ الدور ان المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطی الوطو الكامل فلا يشتمل وطی بهیة او میتة بلا انزال كما فی النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف وهذا اوسع والاول احوط والمراد بالمغرب زمان غیوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هذا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا می الحكم لان الليل لیس طرفا نلیوم واما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الانطار كما في فتح الباري وقولهم مع النية ای قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر والحائض والنفساء والمجنون ان لا يتصور قصد الطاعة منهم ولا يخرج امساك الصبي لصحة قصد الطاعة منه وفيه اشارة الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى والى ان النية لابد ان تتجدد في كل يوم لجميع الصیامات وذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفرح والى ان من نوى اولا ثم لم یخطر بباله العدم الى المغرب يكون صائما بالاجماع کمن لم ينو صوما ولا فطرا وهو يعلم انه من رمضان لم یکن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی [واختلفت است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور برآنند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلموا ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداؤد و غیره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوي و در موطا است که هر حنبله ابن آدم بده چند است تا هفتصد مگر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروي چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطلع نگردانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه

همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و ربات کردن و گردوی گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرک اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگوید که من روزه دارم ریا داران قول خواهد بودند در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وی تعالی آنرا بخود هکذا فی مدارج النبوة [و عند اهل الحقیقة هو الامساک عن الغیر بنعت الفردية كما فی شرح القصيدة الفارضية * و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اي يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه و كونه شهرا كاملا اشاره الى الاحتياج في ذلك الى مدة الحيوة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فيذبغي للعبد ان يلتزم الصوم وهو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى * و در مجمع السلوك گوید صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیا و اذکار دنیاوی و جمیع ما سوی الله تعالی

صوم الوصال بالاضافة هو صوم يوميين او ثلثة بلا انطار كما فی المصنعات [و آنحضرت صلی الله علیه وسلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی پیاپی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و انطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستیم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورند من است میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند هست که میخوراند و می نوشاند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مراد ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیراچه موجب انطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اكل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشود و از غذای جسمانی مستغنی می شد

و این معنی در محبت‌های مجازی و مسرت‌های صوری بتجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علماً را در صوم وصال مرغیر آنحضرت را اختلاف است طائفه میگویند جائز است هر کسی را که قادر است بر آن چنانکه صوم دوام سواي ايام مذهبه و اکثر برآنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک انهائیکه حریص اند بر ریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هکذا فی مدارج النبوة *

صوم ايام البيض هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقيل من الرابع عشر كما في الزاهدي وهو مكروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين والخميس كذا في جامع الرموز [و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ايام بيض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهى] *

فصل الواو * الصحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف

قد سبق مع ذكر الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو في لفظ الجمع و لفظ السكر •

الصلوة هي فعلة من صلى و انما كذب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصليّة يقال صليت صلاة و لا يقال تصليّة مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الاليتان • و ذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصليّة و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [وقيل اصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الروا كذا في كليات ابي البقاء] فقول الصلوة حقيقة لغوية في تحريك الصلويين اي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة لتحريك الصلويين فيها استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراکع و الساجد في التخشع و في المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء لغة مجاز في الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجع لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة و الاستغفار وقيل بين الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار دخلا في الدعاء و بعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه . وفي التاج الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والبهائم التسبيح انتهى . أعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتضعيف اجرة و تشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعاء وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نؤكل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات . وفي المغني معناه العطف كما مر * فائدة * الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الازهار القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الخطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الغلب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدرات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عراسمه في غاية التزعة عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاهبتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفيض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا ان توسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والديونية مانك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية و الى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليهم بكونهم طاهرين عن رجس البشرية وادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذلا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيهم انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به [وشيخ عبد الحق دهلوي رحمه الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است در حق ما

به هدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی که بر ما است بنظر احسان وی که در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی با او بملاحظه رجای شفاعت از او که در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست که ما از ادای حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او که رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وی است صلی الله علیه و سلم و اختلاف است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغه امر که برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکتار آن بی تعلیل وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نکردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هر بار که اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاری و جماعتی از حنفیه و جماعتی از شافعیه و مالکیه و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکر عند فلم یصل علی رواه الترمذی و صححه الحاکم و حدیث شقی عبد ذکر عند فلم یصل علی اخرجه الطبرانی و عن علی رضي الله عنه قال قال رسول الله علیه و سلم البخیل الذی ذکر عند فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکافات احسان اوست و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکتار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از عکابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تاکید است و در حق کمی وارد است که اصلاً ترك کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابو جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است و قتیکه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه و قتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موكدة و بعضی جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل اذکار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و منوبات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما که او تعالی بذات شریف خود در آن اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدایتعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که و رای صلوة مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روی عن ابی هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى علي واحدة صلى الله عليه عشرا رواه مسلم و عن انس رضي الله تعالى عنه من صلى علي صلوة واحدة صلى الله عليه عشر صلوات وحطت عنه عشر خطيئات و رفعت له عشر درجات رواه النسائي و از ابو طلحة مروی است که گفت برآمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوة نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلوة و سلام و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدایتعالی بروی تا و قتیکه صلوة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروی خدا فرشتگان او هفتاد صلوة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در تخیر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخیر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبریه متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر دران و از این مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود بر من • و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من • و از ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم گاهنده ترو پاک کننده تراست گناهان را از آب سرد کننده مرآتش را و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار منشیخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریقی مومل است مر طالب صادق و مرید واثق راه • و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت به بیدند او را در خواب و بیداری • و منشیخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الهی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت با دامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است که از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما في مدارج النبوة و شرح المشكوة و شرح سفر السعادة [] و في کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة في اوائل الکتاب قد حدثت في اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع کتاب البخاري و غيره من القدماء عاريا عنها [ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الاركان المخصوصة من التحريمة والقيام والقراءة والركوع والسجود والقعود و الصلوة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنارة و الصلوة الفاسدة كصلوة التطوع را کبا فی المصر لیست بصلوة مطلقة ان لو حلف لا یصلي لا یحلف بها • و قيل هي صلوة ذات رکوع و سجود و هذا بظاهرة لا یتناول صلوة المؤمن المریض و الراكب فی السفر کذا فی البرجندی • و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالى و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدية بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکوئیة و کونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالهیة التي هي حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة و کون التیمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزکي بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزکي عسی ان يكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوة الازل الالهی و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقونها و زکها انت خیر من زکها اي الجذب الالهی لانه خیر من التزکي

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالهی اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله فی الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقرأتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهی فالعبد فی القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فلهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو فی الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم اجلوس بين السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء والصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقی و الخلقی لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحققه بالحقائق الالهية و باتباعه لحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا فی الانسان الكامل •

صلوة الضحی بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدریک دو نيزه و این را صلوة الاشرق گویند دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوة الضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احادیث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضی احادیث صلوة الاشرق • و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و گفت هذه صلوة الاشرق و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانئ روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یک وقت است و یک نماز که اول وی اشرق است و آخر وی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته * و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجه تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند لهذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی و در ذکر فتح مکة معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة *

[الصلوة الوسطی] نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع افتاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول براین خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجمله آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملاً الله بیوتهم و قبورهم ناراً متفق علیه پس در بنصورت مجال اختلاف نماند و غالباً اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است لهذا فی شرح مشکوٰۃ للشیخ عبد الحق الدهلوی *

[صلوة التسبیح فی مشکوٰۃ عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عماء الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلک غفر الله لک ذنبک اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاه و عمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرء فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترکع فتقولها و انت راکع عشرًا ثم ترفع رأسک من الركوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصلها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهى من المشکوة •

و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه که بيا موزم ترا چیزی که کفاره ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مراد بعشر خصال براین وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند و بعضی گفته که مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سواي قیام ده ده بار اند و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قرائت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و مخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است • و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند • و شيخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة الهم التکثر و العصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم اني اسئلك توفيق اهل الهدى و اعمال اهل اليقين و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى القاك اللهم اني اسئلك مخافة تحجرني عن معاصيك حتى اعمل بطاعتك عما استحق به رضاك و حتى اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لك النصيحة حياء منك و حتى اتوكل عليك في الامور و حسن ظني بك سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا •

صلوة الاستخارة في المشکوة في باب التطوع عن جابر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسئلك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاقدره لي و يصره لي ثم بارك لي فيه و ان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدر لي الخير حيث كان ثم ارضني به قال و يسمى صلوة الحاجة رواه البخاري • و شيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح اين حديث آورده كه خلاصه آن اين است كه آنحضرت تعليم ميكرند صحابه را دعاي استخاره و نماز آن را چنانچه تعليم ميكرند ايشان را سورة از قرآن كه مي فرمود آنحضرت چون قصد كند يكي از شما بگاري يعني گاري كه نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نكاح و خريد و فروخت شيئي معتد به نه مانند اكل و شرب معتاد و خريد و فروخت آشياء حقيره بعد از آنكه از قبيل مباح باشد و تردد بود در خيريت و شريت آن پس دو ركعت نماز نفل به نيت استخاره بگذارد و در حديث ديگر آمده كه بخواند از قرآن آنچه مي سر شود و در بعض روايات تخصيص به قل يا ايها الكافرون و قل هو الله احد نيز آمده و ما ثور از سلف نيز همين است انتهى •]

[**صلوة الحاجة في المشكوة في باب التطوع** عن عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك و عزائم مغفرتك و الغنيمة من كل برو السلامة من كل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته و لا هما الا فرجته و لا حاجة هي لك رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواه الترمذي و ابن ماجة • و في الحموي حاشية الاشباه في البحث الثالث في النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرب البصر اتي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه فامره ان يتوضأ فيحسن وضوءه و يدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلك و اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة يا محمد اني توجهت بك الى ربي في حاجتي هذه لتقضي لي اللهم فشفعه فيّ رواه و ايضا رواه الترمذي كذا في شرح المنية لابراهيم الحلبي انتهى من الحموي •]

[**صلوة التهجید** و آنرا صلوة الليل نيز گویند بدانكه در نماز شب از آنحضرت صلى الله عليه وسلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتي بنوعی گذارده و مصلي مخير است دران بهر نوعی كه تمسك كند شرف اتباع دريابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سيزده و يازده و نه و هفت و پنج و از سيزده بيشتر نبود و اين همه اعداد طاق بجهت دخول رتر است پس بر اين تقدير صلوة ليل كم از دو و زياده از ده نخواهد بود و اين نماز بر آنحضرت فرض بود هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق • و اصل تهجد و شب بیداري بي تعيين مدت و بي تعيين عدد ركعات و بي تعيين قدر قراءت مضمون موكد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روايات وارد است كه هر كه دو آيت آخر سورة بقر را در نماز تهجد بخواند او را كفايت ميكند و نيز وارد است كه آنحضرت فرمودند ايا از شما نمي تواند شد كه سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورة قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سورة را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورة فاتحه در هر رکعت سه بار این سورة را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان يك يك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخير که دوازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت يك يك بار بیفزایند تا در رکعت اخير که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سورة مزمل را با سورة اخلاص ضم کنند و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورة یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورة یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هكذا فی التفسیر العزیزی •

فصل الباء * الصبا بفتح صاد وباء موحدة و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و گلها ازان بشگفتد و عاشقان راز با او گویند و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات • و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یانت مقابل اینصت کذا فی لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بذات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بذات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین و یا مجیب المضرین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و باصحابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بردند و میخها را میکنند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و برزمین افکند دیگها را و ریخت بر روی ایشان خاك را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهای گران را • و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که بر عادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضی الله تعالی عنه نکتة غریب آورده که در لیلة الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسهر باللیل زن اصیل سیر نمیکنند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم گردانید پس بادی که در آن شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه وسلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج • [

الصدی بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن حکما فی الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس کجدار و نكوة و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام و بعده و متدل الرجوع المذكور يرجع الكرة المرمية الى الحائط • و قال الامام الرازي لكل صوت صدی لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت و عاكسه فلا يسمع الصوت و الصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فی الحماطات و القبات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوھا عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا و لذلك كان صوت المغني فی الصحراء اضعف منه فی المستقفات و ان شئت الزيادة فازجع الى شرح المواقف في بحث المسموعات •

[صفاء الذهن] هو عبارة عن استعداد النفس لا استخراج المطلوب بلا تعب كذا فی الجرجاني • **الصفي** هو شیء نفیس من الغنائم استصفاه الذبی صلی الله علیه وسلم لنفسه قبل القسمة کسيف او فرس او امة كذا فی الجرجاني • [

الصداء بالمد در اصطلاح متصرفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات •

[الاصطفاء] نزد سالکان خالص اجتناب را گویند و قد سبق فی فصل الیاء من باب الجیم • [

* باب الضار المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح و سکون الواو روشنی و هو غني عن التعريف و ما يقال فی تعريفه فهو من خواصه و احکامه فقیل الضوء کمال اول للشفاف من حیث هو شفاف و اما اعتبر قید

الحيثية لان الضوء ليس كمالات للشفاف في جسيته بل في شفاليته و المراد بكونه كمالات اولاً انه كمال ذاتي لا عرضي . و قال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر و عكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستثيراً لا يكون مركباً . أعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء المتقدمين ان الضوء اجسام مغار تنفصل من المضيئ و تنصل بالمستضيئ تمسكاً بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل و ليست له حركة اصلاً بل حركته وهم محض و تخيل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل و لما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب ان ان حدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم و هو انه لما كان حدوثه في الجسم المقابل قابلاً للوضع من المضيئ و محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسماً منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهوراً من الاول حسب ان هناك بريقاً و لمعاناً و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستنير و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المسبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه و لما اشد ظهوره و بلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حساً و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له و كذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدون الضوء فانه السواد و غيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً

* **التقسيم** * الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذاتها غير مستفيدة ضوئها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضاً و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نوراً اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسماً ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته بكنوز جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقیب الغروب و يسمى بالظل ایضا و قد یقال الضوء الثاني ان كان حاصله في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام فی الثلث و قد یقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غیر خارج عن التقسیم و لم یکن التقسیم حاصرا كذا في شرح المواقف • أعلم ان مراتب المضيئ فی كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء یغایره و شیئ ثالث افاد الضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غیره ای الذي تقتضي ذاته ضوءه اقتضاءً یمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء یغایر ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عینه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد علی ذاته و لیس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي ای ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصله لكل واحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غیره اعنى الظهور علی الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فی نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد علی ذاته بل الظهور فی الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره علی حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد فی بحث الوجوب * فائدة * هل یتكیف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلا یقبل الضوء و منهم من قال به و التوضیح فی شرح المواقف * فائدة * ثمه شیئ غیر الضوء یتفرق ای یتلأ و یلمع علی بعض الاجسام المستنيرة و كانه شیئ یفیض من تلك الاجسام و یكاد یسترلونها و هو ای الشیئ المتفرق لذلك الجسم اما لذاته و یسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ و اللعان الذاتي و اما من غیره و یسمى حیث یبقی بريقا كما للمرآة التي حازت الشمس و نسبة البریق الى اللعان نسبة النور الى الضوء فی ان الشعاع و الضوء ذاتیان للجسم و البریق و النور مستفادان من غیره [دانستنی است كه فرق در میان ضوء و نور آن است كه ضوء بیشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمل می شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آیت شریفه هو الذي جعل الشمس ضیاء و القمر نورا بان اشارت است و برای همین فائدة فرمود فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم یعنی اثر آن آتش بواسطه و بیواسطه همه بربان رفت و هیچ نام و نشان ازان باقی نماند و دیگر فرق آنست كه ضوء بیشتر در لمعان حسی مستعمل می شود و نور در لمعان حسی و باطنی هكذا فی التفسیر الغریزی •]

الضیاء بالكسر و شذائي و در اصطلاح صوفیه رؤیت اشياء بعین حق • بیت • دیده بكشای خدا را

می بین • عین او را بعین باقی بین • كذا فی كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الضرب . بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الأخير

من المصراع الثاني ويسمى عجز ايضا وقافية ايضا عند البعض كما في المطول وغيره • وعند المنطقيين هو اقتران الصغيرى بالكبرى فى القياس الحلي و يسمى قرينة ايضا و يجيى في فصل النون من باب القاف • وعند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة فى الاربعة وبالعكس وهو عشرون نسبته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد ويقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر ويسمى احد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه والعدد الثالث حاصل الضرب وقد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقهم ويقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة وتحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين ولما كان العدد قسما لانه اما مفرد او مركب مار الضرب على ثلاثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب وايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح والكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لا يعتبر العكس فى الضرب ان لا تأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح فى الكسر او فى المختلط وضرب الكسر فى الكسر او فى المختلط وضرب المختلط فى المختلط والضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين فى الآخر ويؤخذ الحاصل منخطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة فى الدقيقة مثلا منخطا ثوان وبدونه دقائق ولذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الخ بيكي ضرب منخط عبارات ار آنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منخط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • وضرب شكلى در شكلى نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسة هر دو شكل مضروب ومضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم $\frac{1}{2}$ را در $\frac{1}{3}$ مرتبة آتش هر دو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبة باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبة آب هر دو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبة خاك هر دو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب $\frac{1}{3}$ در $\frac{1}{2}$ اين شد $\frac{1}{6}$ وهو المطلوب هكذا في كتب الرمل وحاصل ضرب را نتیجه و لسان الامر گویند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

[ضرب المثل و هو ذكر شئ ليظهر اثره في غيره ولا بد في ضرب المثل من الماثلة وانما سمي

مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمودة و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة او قصة

او صفة لها شأن وفيها غرابة وقد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا ووعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك وفيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس وتبكيته لخصم شديد الخصومة وقمع لصورة الجامع الآبي ولذلك اكثرها الله تعالى في كتابه وفي سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الا ترى الى قولهم اعط القوس باريها بتسكين الياء وان كان الاصل التحريك وقولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء وان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابي البقاء •]

الاضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه والفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اى كلمة بل مفرد فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

المضاربة لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [وهي ابداع اولاً و توكيل عند العمل اى عند تصرف المضارب في رأس المال وشركة عند تحقق الربح وظهوره وغصب ان خالف وبضاعة ان شرط كل الربح لرب المال وقرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] وصورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف والتلث ويقول المضارب قبلت وفيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح وعن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة وقولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاكل فلا يخرج به رجلان واكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطنا ثم ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة وخاصة والاسميت مطلقة وعامة وسمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح والمضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • وفي شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض •

المضطرب على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنه او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم الحديث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سئلت او سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوة فقال ان في المال حقاسوى الزكوة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوة فهذا اضطراب لا يقبل التأويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

فصل الدال المهلة * التضاد بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتنافي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى بايديكردشمني وناهمتائي والتنافي بمعنى بايديكردنيست كردن • ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيء في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البدع • و يلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء واما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام و شرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الجلي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اي عرفان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضيين وكذا الاعدام لذلك وكذا الجوهر والمرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لاتضاد في شئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلا ينبغي ما يقال أن التقابل بالذات إنما هو بين الانجاب والسلب وفيما عداها بالواسطة
 وخرج بهذا القيد العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزاميهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان
 المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين
 اعني كون شخص واحد متحركا وساكنيا في آن واحد فتدبر وكذا الحركة الاختيارية مع العجز
 فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة
 للعجز لكونيهما متنافيين بالذات وقولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة * وما قيل
 ان فائدته ادخال الاجتماع و الانقراق فابهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة
 واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر
 فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر
 مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض الذين في البلقة
 والخطين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاع الاجتماع
 في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح والنقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد
 امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان المتماثلين عند الاستعري
 لا يجتمعان ايضا * ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما
 لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين وقالوا العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء
 في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشئ بجزء آخر من القلب والا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت
 الجملة بهما اذ الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها للجملة والمراد بالجهل الجهل
 المركب فان الجهل البسيط عدمي عندهم وزاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب
 الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى وهما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى
 لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع
 حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارها معا لشيء واحد * ويرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدَيْن
 عندهم مع امتناع اجتماعهما * و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان المتماثلين يجوز اجتماعهما فهم
 لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية ويخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع * ومنها التقابل
 بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر و هذان الامران يسميان
 بالمتضادين والضدين وهذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان
 المتضايقين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخليين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وإن لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين وكذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه وبهذا القيد خرج السلب والایجاب والعدم والملكة بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضاييف وهذا هو التضاد المشهورى سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة وقد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لاضدان وهذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد والنقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والاضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لابعينه كالحركة والسكون للجسم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصانه بوسط ويعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين واما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد ولا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة والخير والشر فمن العدم والملكة ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسرى في اللغة ناهتا وعند المتكلمين والفهاء هو المقابل وعند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الافداد يجيى في فصل الواو من باب اللام •

الضمان بالكسر وتخفيف الميم عند اطباء هو ان تخلط ادوية بمائع و يلبين ويوضع على العضو والفرق بينه وبين الطلاء ان الطلاء ارق من الضمان لانه لا يساعد اليه ويجري معها كذا في الاقسرائى •

وفي بحر الجواهر واصل المضد الشد يقال ضد رأسه وجرحه اذا شدة بالفسادة وهي خرقه يشد بها العضو المأوف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره وان لم يشد .

فصل الرأء المهمة * الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لبد للانسان في بقائه ويسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك . وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب . والمعتبر في القضايا الموجبة هي الضرورية بالمعنى المذكور . وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته والصحيح الاول وتقابل الضرورة للاضرورة وهي الامكان . ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية وهي الحاملة ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوامه في المستقبل . والثانية الضرورة الذاتية اي الحاملة ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي والمطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد والمقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا وابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا وابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي والمقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم ولا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالمقيد اعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من المقيد او مساويا للمقيد اعم اما اذا كان اخص من المقيدين او مساويا للمقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم والتساوي كما فيما نحن بصدده . والضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا وابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الايجاب واما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مساويا عنه ازلا وابدا لامتناع تبوته في حال العدم ومباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهروا مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام وعين الخاص . والثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع وتطلق على ثلاثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاملة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا والضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ
الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً . والاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما
في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازماً كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان
بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقاً كما اذا بدل الموضوع
بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضرورياً للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة وليس بضروري
في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون
تحرك الاصابع التابع لها ضرورياً وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق والثانية اعم
من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا
فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة
فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائباً اذا صار حاراً
ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي
الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي والقسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد
والثاني اعم من الثلاثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية والدوام الازلي والدوام
الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما والثالث والرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط
الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي والا لصدقت
مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي
الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفاءهما وبين
الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في
مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا
بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط
الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايراً
للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت
في جميع اوقات الذات بدون العكس . الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخفض
بالضرورة وقت الكيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه
كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما وعلى التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة
ان تعين الوقت ومنتشرة مطلقة ان لم يتعين واما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفى فهذه اربعة عشر قسما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورة في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورة في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل معتد نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتا ما من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والضابطة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقيد اعم اعم وكل واحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكل واحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسرفي صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورة له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة لذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس و تختلف تشكيلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهذا .

او لتحيلولة الارض وجب الانخساف . الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورة او ضرورة مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة و ارسلت غير مقيدة بامر من الامر فعلى اية ضرورة تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرها من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزم من المحمول . اعلم ان ما ذكر من الضرورة والا مكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الدهن وتسمى ضرورة ذهنية و امكانا ذهنية فالضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كانيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والا مكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كانيا فيه بل يتردد الدهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحققة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض اعم من نقيض الاخص .

الضرورة المطلقة عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع

او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان

يجوز بالضرورة سميت ضرورة لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا
في شرح المطالع •

الضرورة الشعرية هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لا يجوز في النثر و هو عند الاكثر

• شعر •

مشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري

ضرورة الشعر عشر عد جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع
 صرف و صرف تم تعديد بالقصع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر
 كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد
 يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف
 المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك

في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية • [

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخصصه

و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة
 من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة
 و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول المنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح
 تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح
 تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة
 كالمنتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى] و في عرف العلماء يطلق على
 معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم
 الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله
 تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعره القاضي ابوبكر من المتكلمين بانه العلم
 الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق
 على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى
 و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج
 بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر
 على الانفكاك عنه بعد حصوله و اما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى
 هكذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و اما اخترنا
 ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية بلسرها لانها تنفك

بطريان اعداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة وتوجه العقل . فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فلايراد باق بحاله . قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فأخر كلامه تفسير لاوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذا لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه اقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان بالمه ولذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . فان قلت اليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لاجراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة . وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح . قال الامدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واعداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشئ عند القاضي والعلم بالشئ عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصل بالنظر او بدونه . ولا يخفى ان تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايرد ان دلالة التضمن على القيد خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواء فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا لكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفى مزاجه بالمجاهدات الشاقة بالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلزم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين * [اعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاملا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاملا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والامضاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي دون العكس كالابصار الحامل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحامل بالحواس اكتسابيا اى حاملا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاملا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني * وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظرو كسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظرو كسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف في اللغة درنگ كردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتيب فيفيد قيد التوقف انه لولا لما حصل وقيد الترتيب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعالم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعالم بالعلم النظري فانه وان كان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتيب الترتيب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به بنقصان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شئ من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولا لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولا لما حصل فلا * وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولا لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه وصدق عليه انه لولا لما حصل العلم * ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهي لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف وان لم يذكروا واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهو بالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر * تنبيه * قد استفيد من تعريفي البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديها اذا كان كل واحد من اجزائه بديها ومن ههنا تراه في كتبه الحكيمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكيم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظري يكون بديها وان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وعلم من وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين والمنطقيين الا يجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاول ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجبات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاول والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هكذا استفاد من شرح المطالع وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرمذ العلم •

[الضرر هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضرار وهو الاخفاء وشرعا مال زائد اليد غير مرجو الوصول غالبا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجردة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في منوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار الوقص كلاهما لا يكونان

الا في متفاعلي انتهى والركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرًا بفتح الميم [مثل اسكن تاء متفاعلي ليبقى متفاعلي فينتقل الى مستفعلي •] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فـضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقضي • وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لا استقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف المفعول الثاني والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل وهو مراد لان سؤال القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير ويسمى بالمضمر ايضا اسم كني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه ما متعلق بتقدم اي تقدم ذكره بوجه ما سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولا بويه الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمه مورثا فكانه تقدم ذكره معنى او كان التقدم حكما اي اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشأن والقصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير رب نحو رب رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر ويسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على ماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمر • وهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل ومنفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا والمتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به ويكون كالجزء منه كاللف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية * والثاني الى مرفوع وهو ما يكتفى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب ومنصوب وهو ما يكتفى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور وهو ما يكتفى به عن اسم مجرور نحو بك * والثالث الى البارز والمستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز ما لفظ به نحو ضربت والمستكن ما نوي منه ولذا يسمى منوبا ايضا نحو ضرب ابي ضرب هو والمستكن اما ان يكون لامرأى لا يسند الفعل الا اليه وذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم وهو ما يسند اليه عامله تارة و الي غيره اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو و زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربتة هي * ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا وقد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل واما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشأن و ان اعتبر مؤنثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمرة و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمرة ان كان في معرض التعظيم جاز قياسا و الا فعند سيبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الاول * وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا اي لانضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر .

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمرة على شريطة التفسير و بالمضمرة عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمرة يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمرة يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج و ليس ارتفاعه بالابتداء لان هل يقتضي الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان و اذا و هلا و لا و نحو ذلك لما فيها من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبد الله ضربه فعبده الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربه هكذا في الضوء *

الضبط • الضابطة • الضاعوط • ضغط العين (٨٨٦) ضغط القلب • الاضجاع • المضارع • ضفدع اللسان الضلع

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اساع الكلام كما يحق

سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات والفرق بين الطابطة والقاعدة ان القاعدة تجمع فروعا

من ابواب شتى والضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشياء والنظائر •]

[الضاعوط هو الكبوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط ويكون معه ألم شديد وامتناع

عن الحركة و يمرض و يدمع ومحل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط ويعصر ثم يغشنى عليه ويسيل من

فيه لعاب كثير وسببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگرود اصل اين بحر

مثنى است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار ومسدس هم مستعمل مى شود • وعند النحاة فعل يشبه

الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال والاستقبال وتخصيصه بالسين اوسوف او اللام

كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني وتخصص احدها بالقرينة ومعنى واستعمالا ايضا وصيغته يفعل

واخواته وطريقة اخذه من الماضي معروفة في الكتب النحوية والصرفية • وقال البعض المضارع

حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف

ويجى في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقيا فيخرج

منها حجر صلب ذو خشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر وسكون اللام وفتحها لغة صغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • وفي

اصطلاح المهندسين والمحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذات

الزوايا وعلى الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وعلما في المساحة

وذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذات الزوايا بالاضلاع

والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية وهو الحامل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه

فالجذر في العدد بمنزلة السطح المربع والجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور . أعلم أن الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذى الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى الخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فان كانت متساوية يسمى بالسدس و قس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية او لم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . و ضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين .

فصل الفاء * الضعف بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا وهو قسم من الاستعداد كما يجيى . وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ . و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مغل بفساحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضرار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكرنا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلو عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما فى الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيى في فصل الدال من باب العين . و در جامع الصنائع گوید ضعف تأليف آنکه لفظی را که البته مقدم باید داشت مؤخر کند و آنرا که مؤخر باید کرد مقدم کند مثاله . شعر . مجنون عشق را دگر امروز حالت است . اسلام دين ليلى و ذكر ضلالت است . مى بایست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذکر کند انتهى . و عند المحديثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا . [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة فى العقيدة و تارة بعلل اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا فى الجرجاني] و تنفارت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال و بالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة . و قال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن و تنفارت درجاته فى الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف . و فى البخاري منه انتهى . [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

اضعف منه و اقل استعمالا بحيث انكره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات ابى البقاء •]

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كاثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس و المضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة او كلمتين او التقى احد المثليين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما باحد المثليين الآخرين على سبيل التضاييف اي الاختلاط ويقال له اسم ايضا لشدته كذا في بعض شروح المراح فقولته هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي وفيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الودد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرت و اعد و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلك عينه و لامه الثانية من جنس واحد نحو زلز و تقلقل كذا في الجرجاني •]

الاضافة هي عند النحاة نسبة شئ الى شئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشئ يعم الفعل و الاسم و الشئ المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه و قيد بواسطة حرف الجر احتراز عن مثل الفاعل و المفعول نحو ضرب زيد عمرو فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر و اللفظ بمعنى المفعول مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه و التقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد ان تقديره غلام لزيد و قولنا مرادا حال اي حال كون ذلك التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد ان لو اريد لانجر و كذا ضربته تأديبا و هذا مبني على مذهب سيبويه و المصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شئ الى شئ بواسطة حرف الجر تقديرا و بهذا المعنى عدت في خواص الاسم و شرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنى في المضاف تعريفها اذا كان المضاف اليه معرفة او تخصيصا اذا كان نكرة و تسمى اضافة محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة الى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

وهي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيماعدًا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و إضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور و بمعنى من عند صاحب الكشف كشجر الاراك و لفظية اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد و حسن الوجه و حرفها ما هو ملائمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالي اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و كذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية والمعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شئ من حسن فاذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شرحه و الارشاد والوافي • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان • الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الابن و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتكنية من مقولة الاضافة و حصل الشئ في المكان نسبة معقولة بين ذات الشئ و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا ايضا • و الثاني المعروض لهذا العارض كذا اب المعروضة للابوة • و الثالث المعروض مع العارض و هذان يسميان مضافا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده و المعروض وحده و المجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهور هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالابوة و البنوة و هو الحقيقي و على المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهور كالاب و الابن

و على المعروض وحده انتهى • قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهورى لانا نقول العارض مأخوذ بهذا بطريق العروض وهناك بطريق الجزئية • فان قامت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان • قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه والابوة داخله فى المفهوم وان كانت خارجة عما صدق عليه • والتفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات ولذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة ويحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عين بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفاهيم المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عين لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض والعارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة ولا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركيبه من العارض والمعرض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معرض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف وان كان مركبا من العارض والمعرض على الاطلاق لا يصدق الا على المعرض من حيث هو معرض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلاثة معان وارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير ان حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الابتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب وبقي التعريف متناولا للمضاف الحقيقي واحد القسمين من المشهورى اعنى المركب واما القسم الآخر منه اعنى المعرض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ولو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شئى آخر كالانسان مثلا * التقسيم * للاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابن والاب والتخالف اما محدود كالضعف والنصف او لا كالاقل والاكثر • والثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما فى المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق وكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه واما فى احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به وقد لا تكون بصفة حقيقية املا كاليمين واليسار ان ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا وكذا المتياسر • والثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كلاب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدام والاحداث والوضع كالأشد انحاء او انتصبا والمملوك كالأكسى والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصص كالأبوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولا يكون لها اسم مخصص لشيء من طرفيها كالأخوة * فائدة * قد يوضع لها و لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح وزيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

التضاييف كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [وفيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضاييفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخر به كذا في الجرجاني •]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [وهو أن المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجز الثاني ويسمى الجار مضافا والمجرور مضافا اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شيى بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زبد وخاتم فضة مرادا واحتراز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيى وهو صمت بواسطة حرف الجر وهو في وليس ذلك الحرف مرادا والا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيى هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيى من تمام ذلك الاسم معنى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشيى لفظا كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شيئا كما في يا ثلثة وثلثين او يفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا ويا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لا تحصل الا بذكرهما الا ترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة * قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص دون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيء الذي تعلق بمشابه المضاف معنى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف والمعطوف عليه اسما لشيء واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة و ثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا خمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقى على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما او لا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في يا خيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه * و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كي زيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة و يقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اى قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى و اما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيء واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شيئا للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة * و اما نعت هو جملة او ظرف نحو يا حافظا لا ينمي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف فيكون مجموعهما اسما لشيء واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينمي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالذكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يجوز الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لا يمكن تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يا رجلا صالحا فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت

شبهها للمضاف إنما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو أصله فيتأكد جانب الجزئية وتحقق المشابهة بلا ريب فإن المعتبر الشبه بالمضاف لا شبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فإن قيل فلجعل الجملة صلة الذي بتقدير يا حافظا الذي لا ينسى حتى لا يضطر إلى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الاترى إلى الترخيم وحذف حرف النداء وفي ذكر الموصول اطالة ومن ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف بالجملة والظرف شبيها للمضاف في باب المنادى دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حلينا لا يجعل بل لا حلیم لا يجعل لتحقيق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الأول دون الثاني واندفع ما قيل ان معنى تماميته في تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما في القسمين الأولين او اضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث المعنى او من حيث اللفظ والثاني باطل فتعين الأول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور وعبد الحكيم والهداد في حواشي الكافية •

فصل القاف * ضيق النفس عند الأطباء هو الربو كما في القانونجة • وفي الاقسرائي

ضييق النفس عبارة عن ان لا يجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا واما الآفة في النفس آفة العصب والحجاب فالأولى ان يعتد من باب عسر النفس لا من ضيقه ان المراد بضيقه ان يكون آفة سببها ضيق المجرى وآفة العصب والحجاب ليست من ضيقه في شيء وضييق النفس اعم من الخناق في الوجود • واما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعصب وهو ان لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه اولا هذا كلام الشيخ والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس والدهر وجعل الالفاظ الثلاثة مترادفة • [وفي حدود الأمراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق وخروجه عند رد النفس كانما هو في مذهب ضيق قيل له ضيق النفس انتهى •]

التضيق عند اهل المعاني هو إيجاز التقدير ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * الضحك بالكسر والفتح وسكون الحاء وبكسرتين وبفتح الأول وكسر الثاني

كما في المنتخب [وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب يحصل للضحك كذا في الجرجاني • وفي كليات ابى البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت والضحك بلا صوت والتبسم دون الضحك نظير ذلك النوم والنعاس والسفة • وقيل انبساط الوجه بحرف يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم وان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة والا فضحك انتهى] قيل هو والقهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الأكثرين على ان الضحك هو ما يكون مسموعا له فقط والقهقهة ما يكون مسموعا له ولغيره وما لا يكون مسموعا له ولغيره يسمى تبسما كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • والضحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خذله كننده وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود و قواحک جمع فاحکه و ویرا فاحکه ازان جهت گویند که در خنده پیدا میشود کذا فی بحر الجواهر • و قواحک نزد اهل رمل اسم شکلی است که آنرا لحيان نیز گویند بدین صورت ■■■ •

[الضحكة • على وزن الصفرة من يضحك عليه الناس وبوزن الهمزة من يضحك هو على الناس كذا فی الجرجاني •]

فصل اللام * الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و يجيى فی فصل الهاء من باب الهاء •

[الضلال فی مقابلة الهدى و النفي فی مقابلة الرشد يقال ضل بعيري و لا يقال غوي و الضلال ان لا يجد السالك الى مقصده طريقا اصلا و الغواية ان لا يكون له الى المقصد طريق مستقيم • وقيل الضلال ان تخطى الشئ في مكانه و لم تهتد اليه و النسيان ان تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك • وقيل الضلال العدول عن الطريق المستقيم و يصاد به الهداية • وقيل فقدان ما يوصل الى المطلوب • وقيل هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوك طريق واحد مستقيم لان الطريق المستقيم واحد و الضلالة من وجوه شتى لان خلاف المستقيم متعدد هكذا في كليات ابى البقاء •]

[الضال الملوک الذي ضل الطريق الى منزل ماله من غير قصد بخلاف الآبق فانه الذي فر من منزل المالك قصدا كذا فی الجرجاني •]

[فصل الميم * الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة و كذا القول فی الكسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا يحدث بغير الحرف صوت فينجزم عند ذلك اي ينقطع فذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سكونا اعتبارا بالعضو الساكن بقولهم ضم و فتح و كسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبروا عن احوال البناء بالضممة و الفتحة و الكسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعنى بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحة و الكسرة بالتاء واقعة على نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و الكسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

الضمان • ضمان الدرك • ضمان الرهن (٨٩٥) ضمان المبيع • مضمون الجملة • مضمون اللفتين

و سمى مبيوعه حركات الاعراب رفعا ونصبا وجرا وجزما وحركات البناء ضما وفتحاً وكسرا ووقفا فإذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالفاظ ان عاملا عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابي البقاء •]

فصل النون * الضمان بالفتح وتخفيف الميم هو الكفالة كما يجيء في فصل الام من باب الكف [والصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب وهو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا وتقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابي البقاء •]

[ضمان الدرك وهو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا في الجرجاني •]

[ضمان الرهن وهو كونه مضمونا بالاقل من الدين او القيمة كذا في الجرجاني •]

[ضمان المبيع وهو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا

في الجرجاني •]

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اي فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الى الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد و الى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرب زيد بمعنى مضروبية زيد والمصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تدفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا محبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق وقد يراد به ما يفهم من الجملة ولم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له علي الف درهم و الحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

مضمون اللفتين نزد بلغاء آنست كه كاتب يا شاعر كلامي آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى

دو دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خان داري با بها كن • هوا داري و ناداني رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معنى عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياء متكلم يعنى بهاي من هان

داري يعني خيانت كرد در سراي من با بها كن يعني برادر سراي من باش هوا داري يعني فرود آمد
در سراي من وناداني يعني ندا كرد مراها كن يعني پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامير خسرو
دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض
آنست كه اینجا تمام تركيب متضمن دولفت است و اینجا تضمن دولفت در يك لفظ است چنانكه
در جامع الصنائع گفته •

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى
ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف
او فعل معنى فعل آخر و يكون فيه معنى الفعلين معا و ذلك بان يأتى الفعل متعديا بحرف ليس
من عادته التعدى به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدى به و الاول تضمين الفعل و الثانى
تضمين الحرف و اختلفوا ايها اولى فقال اهل اللغة و قوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال
اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي
ويتلذذ او تضمين الباء معنى من و اما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لا فائدة معنى الاسمين
معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقق بقول
الحق و حريص عليه و هو اي التضمن مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة و المجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا
في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز لكن في چلبى التلويح في الخطبة و في چلبى المطول في بحث
تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمن ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراد معه معنى آخر
تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمن مستعمل في معناه الحقيقي
و المعنى الآخر مراد بلفظ آخر كذا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز فتارة يجعل المذكور اصلا و المحذوف
حالا و تارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور
فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه
في ضمنه انتهى • ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه و هو من انواع الایجاز •
قال القاضي ابوبكر و هو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم
و ثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه
تعالى على جهة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الایجاز و الاطناب • و منها ان يكون
ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى و انكم لتمرون عليهم مصبحين و بالليل و هو ان
كان عيبا في النظم و لكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمن كما يكون
في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها و يؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الابه
 ودرجامع الصنائع گوید یکی از عيوب نظم است تضمين و آن بيتی نوبسند که مفيد معني تمام باشد
 بی لفظ قافیه بعده قافیه که بضرورت ميپايد آورد لفظی آرد که متعلق بيت دوم بود مثاله • شعر •
 اي تو سلطان نيکوان و منت • بنده گشته بدیده و سرتو • هيچ وقتی مرا نگفت بلطف • شاد باش اي
 شهي ز خلق نکو • لفظ تو که قافیه بيت اول است متعلق بيت دوم شده • و فرق ميان تضمين
 و حامل موقوف همین است که درو لفظ قافیه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد •
 و منها ادراج کلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم وهذا هو النوع البديعي قال
 ابن ابي الاصبع ولم اظفر في القرآن بشيئ منه الا في موضعين تضمنتا فصلين من التوراة والانجيل قوله
 وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية وقوله محمد رسول الله الآية ومثله ابن النقيب
 وغيره بايداع حکايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
 وعن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء وقالت اليهود وقالت النصاري وكذلك ما اودع فيه
 من اللغات الاعجمية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن • ومي المطول في الخاتمة التضمين ان يضمن
 الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر
 الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء وان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه وبهذا يتميز عن الاخذ
 والسرقة وهذا هو الاكثر وقد يضمن الشاعر شعرة شيئا من قصيدته الاخرى فلاحسن ان يقال هو ان يضمن
 الشعر شيئا من شعر آخر الخ وربما سمي تضمين البيت وما زاد على البيت استعانة وتضمن المصراع
 فما دونه ايداعا ورفوا واما تسميته بالايداع فلان الشاعر قد اودع شعرة شيئا من شعر الغير وهو بالنسبة الى شعرة
 قليل مغلوب واما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعرة بشعر الغير • واعلم ان تضمين مادون البيت ضربان
 أحدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع
 • شعر • على اني سانشد عند بيعي • اضاعوني و اي فتى اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي والمعنى تام
 بدون التقدير ومعنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير وثانيهما ان لا يتم
 بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكادة • والعين والقلب متافي قذى واذى • والآن
 اقبلت الدنيا عليك بما • تهوي فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير
 الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه واعلم ايضا انه لا يضر في التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه
 كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا وعضوا • من الشيخ الرشيد و انكروه •
 هو ابن جلا و طلاع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسجيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا
 و طلاع الثنايا متى اضح العمامة يعرفوني • واحسن التضمين ما زاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع في شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد في شعر الشاعر الاول كالتورية والتشبيه والامثلة كلها
تطلب من المطول • ومنها ان يجيء قبل حرف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية
او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها و يسمى ايضا بالتشديد والاعنات
والالتزام ولزوم ما لا يلزم وهذا المعنى من المحسنات اللفظية والمراد بما في معنى حرف الروي
الحرف الذي وقع في فواصل الفقر موقع حرف الروي في قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيء ذلك
في بيتين او اكثر او قرينتين او اكثر والا ففي كل بيت يجيء قبل حرف الروي ما ليس بلازم في القافية
مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبلك من ذكرى جيب ومنزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل •
قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة وهو ليس بلازم في القافية وانما يتحقق الالتزام لجيء بها في البيت الثاني
ايضا ومثال التزام حرف مع حركة في النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم
فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي وقوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم
فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى والطور وكتاب
مسطور ومثال التزام ثلاثة احرف معها قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم
في الغي ثم لا يقصرون ومثال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا آية يقولو سحر مستمير ومثال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى
قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر في الايضاح ان ذلك قد يكون
في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتهر العسل من اختار الكسل فانه كما التزم في العسل
والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء في اشتهر واختار فهل يدخل مثل ذلك في التفسير
المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملتزم قبل حرف الروي او ما في معناه اعم من ان يكون ذلك
الملتزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما في البيت او القرينة يصدق عليه انه
قبل حرف الروي او ما في معناه لكن هذا بعيد جدا والظاهر ان الالتزام انما يطلق على ما كان
في القافية او الفاصلة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم في السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم
من مجيء حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما في الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى
بالالتزام قد يجيء في كلمات الفقر او الابيات غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول والاتقان •

تضمين المزدوج نزد اهل بدیع چنانست که در بیتى یا نثرى دو لفظ یا سه لفظ و یا بدشتو الفاظ

متوازن پیش از قافیه در حشوبیت آرد و یا پیش از سجع مثاله • بیت • در زلف تو چند بند باشم •
بکشای رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • کذا فی جامع الصنائع [و در قرآن است و جنتک
من سبأ، بنبا و در حدیث است و المؤمنون هیئون لیئون و در شعر است • بیت •

تعود رسم الوهب و الذهب في الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • كذا في الجرجاني • [الضائن هم الحضاين من اهل الله تعالى الذين يضر بهم لنفاسهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوة والسلام ان لله ضائن من خلقه البسم النور الساطع يحييهم في عاقبة و يميتهم في عاقبة كذا في الامطلاحات الصوفية •]

فصل الياء * المضاهاة بين الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلاث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكل ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او سيطرة فلكية و كل ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة و كل ما كان نسبته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوة الايمان و ضعفه كذا في الامطلاحات الصوفية • المضاهاة بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا في الامطلاحات الصوفية •]

* باب الطاء المهملة *

فصل الباء الموحدة * الطب بالحركات الثلاث و تشديد الموحدة في اللغة السحر كما في المنتخب • و في الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيبا و قد سبق في المقدمة • و طبیب القلب نزد صوفیه شخصی را گویند که عارف بود بعلم توحید و قادر باشد بارشاد و تکمیل مريدان كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگویند که در اصطلاح صوفیه طب روحاني علمی است بکمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و کيفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن و ردّ امراض که متوجه است بسوی آن قلب و طبیب در اصطلاح شان عبارت است از شیخی که عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تکمیل خلق •

الطرب بفتحین در اصطلاح صوفیه عبارتست از انص با حق تعالى كما في بعض الرسائل • **المطرب** نزد صوفیه فیض رسانندگان و قرعيب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقائق دلهای عارفان را معمور دارند و نیز بمعنی آگاه کنندگان عالم رباني آید کذا في بعض الرسائل • و در کشف اللغات میگویند که مطرب پیر کامل و مرشد مکمل را گویند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متأخري القراء ان يقرن بالقرآن فيمد في غير محل المد ويزيد

في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة وهو من البدعات كما في الاتقان •

الطلب بفتح الطاء واللام لغة محبة حصول الشيء على وجه يقتضى السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة والبعد كما في التمني • وعند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجلبى وابى القاسم • وهذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين والبعض على انه واسطة بين الخبر والانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ومنهم من جعل القرصي قسما سادسا من الطلب ومنهم من اخرج التمني والنداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالة فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه وان طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وان كان يلزمه ولا بد من ان يعدّ الدعاء والالتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة او لا فهو امر وان كان بطريق التسفل سواء كان سافلا في الواقع او لا فدعاء وان كان بطريق التساوي فالتماس واما عرفا فالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع والمطلوب ان كان مما لا يمكن فهو التمني وان كان ممكنا فان كان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام وان كان حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء •] وطلب در اصطلاح سالكان آنرا گویند که شب و روز در یاد او باشد چه در خلا چه در ملا چه در خانه چه در بازار اگر دنیا و نعمتش و عقبی و جنتش بوی دهند قبول نکند بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بر روی یکسان باشد کذا فی کشف اللغات • ودر لطائف اللغات میگوید که طالب در اصطلاح سالکان آنکه از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پردۀ پندار از روی حقیقت بردارد و از کثرت برحمت رود تا انسان کامل گردد و این مقام را فنا فی الله گویند که نهایت سیر طالبانست • و حضرت شرف الدین یحیی منیری فرموده که طالب را در هیچ منزل آرام نی بلکه در هر دو کون بر روی حرام است سکون حرام علی قلوب الاولیاء •

طلب الموائبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب الموائبة اي المسارعة من الثوب فهو عند الفقهاء

طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • وطلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا وهو اشهاد الشفيخ على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القم^١ اذا لم يست^٢ المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعد^٣ بي حدوده كذا فمره ليستلمه الي كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

الطبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

المطلوب هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري وعلى هذا قيل كل من التصور والتصديق ضروري ومطلوب • وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى وهو اما تصوري كما هيبة الانسان او تصديقي مثل العالم حادث ويسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقال المطلوب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو والتصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب والايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نقل عن البعض انه قال البلاغة هي الايجاز والاطناب قال صاحب الكشف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجعل و يوجز فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيوتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصبغة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيدميك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مأرب اخرى كذا في الجرجاني] واختلف هل بين الايجاز والاطناب واسطة وهي المساواة اولا وهي داخلية في قسم الايجاز فالسكاكي وجماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة ولا مذمومة لانهم فسروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب بادائه باكثر منه و ابن الاثير وجماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة الاول المساواة والثاني الايجاز والثالث الاطناب واحترز بقوله واف عن الاخلال بقوله لفائدة عن الحشو والتطويل فعنده تثبت المساواة واسطة وانها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الجلي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلائم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولى • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

أي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الكذب ومع ذلك لا يسمى اختصارا وإيجازا لأنه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الكذب وفي التحذير إياك والاسد وامراً ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لأنه لا يقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا وبذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تدم ايضا لا منهم ولا من البليغ وأما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في إياك والاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران أحدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وتأييدها انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال وتعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الأول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد والناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقهم للداع وان اراد المقبول من البليغ فليس المصاري والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والثاني ان قولنا جادني انسان وقولنا جادني حيوان ناطق كلاهما مساو وبانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا والآخر ايجازا وبالجمله لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر والثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي وايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي وتوقيل المراد المصاري بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي والرابع الايجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز والاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول . أعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر فنحورب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربى شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لا فرق بين الايجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيى في لفظ الايجاز ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بكذب حرف النداء ويا الاضانة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقل مثلا هذا نعم فاعتمدوه وكذا بين الایجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الایجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شئت وكذا بين الایجاز بالمعنى الاول والاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الایجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شئت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالایجاز والاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساري اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساو له اي لذلك الكلام في اصل المعنى واما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للايجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الایجاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابي القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة او لا لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره * التتسيم * الاطناب قسمان اطناب بسط واطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض آية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطنب لكون الخطاب مع الثقيلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمناق و الثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمرة والثالث عشر الايفال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وتكذبه التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان
و تفصيل كل في موضعه •

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزّه عن النقائص مقدس عن
الآفات والعيوب واذا وصف به العبد مطلقا اريد به انه المتعري عن زائل الاخلاق وقبائح الاعمال
و المتكلي باضداد ذلك واذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح
للقاضي في اول كتاب البيع • ودر ترجمه مشکوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف
و گاهی مأخوذ از طيب النفس گردد و گاهی از طيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد و گاهی اطلاق ميکنند
بر اخص از حلال که پاک بي شبهه کراهت بود •

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء وعند
المحاسبين يطلق على اسقاط العدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقهم
والتفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

المطارح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چیزی • و **مطارح** شعاعات نزد منجمان
انظاريست که قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن کوکب و عظيمه که ثلث
ياربع ياسدس از معدل النهار فصل کند و قطب اين عظيمه بر مدار يومي باشد که بقطب حادث آن
کوکب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن کوکب بود • و **مطارح** انوار نزد منجمان انظاريست که
قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث کوکب و نصف النهار حادث و دودائره ميل که
يکي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا کند و یکی ثلث قوس الليل کذا ذکر عبد العلي البرجندي
في شرح زيج الخ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نیز خواهد آمد •

فصل الدال الطرد بالفتح و سکون الراء و فتحها قد يستعمل في باب المعرفة و قد يستعمل
في باب العلل اما الاول فقال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على
ما صدق عليه الحد مطردا كلياً اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى
قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس
فاخذة بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكمية
بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان و لا عكس
اي ليس كل حيوان انساناً فنقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فصار حامل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد و العكس حكماً كلياً بالحد على
المحدود و بعضهم اخذوا من ان عكس الاثبات نفياً نفصرة بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا انتهى • واما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مرفي فصل الرأ من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيى وبالطرد و العكس ايضا كما مر •

الطرد و العكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الدين لم يبلغوا الحكم منكم ثلث مرات الى قوله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدنها و بالعكس • فيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الاجاز و الاطناب و مائدة الطرد و العكس التدخيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به • و بعضى از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كند • و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده بارگرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نواست • و آنكه در اصطلاح گویند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازین قبیل است انتهى كلامه و همچنین است عادات السادات سادات العادات •

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوائع من ان معرف الشيء يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعروف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعروف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اي الاطراد المستعمل في التعريفات وكذا الحال في الطرد • وفي التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود وهذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البدع من المحسنات المعنوية وهو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره واسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثلثت عروشم • بعثيبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدرها و نزولها كالماء الجاري

الاستطراد • الطهارة • الطاهر • طاهر الظاهر (٩٠٦) طاهر الباطن • طاهر السر • طاهر السر والعلانية
تطهير السرائر

في اطراده وسهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول والجليل • وفي الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم
اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع • منه في القرآن قوله تعالى
حكاية عن يوسف واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب
المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد ههنا مجرد ذكر الآباء وانما ذكرهم
ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه أولا فأتى على الترتيب و مثل قول
اولاد يعقوب نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق انتهى •

الاستطراد عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق
لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وهو قريب
من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليك لباسا يوارى سواتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير
قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوات وخصف الورق عليها اظهارا
للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من الاهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب
عظيم من ابواب التقوى وقد خرج على الاستطراد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ثم استطراد
الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • وفي بعض التفاسير مثال الاستطراد هو ان يذهب الرجل الى موضع
مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به واعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه
والفرق بينه وبين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة
وفي الجرجاني الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض
فيوتى على وجه الاستنباع انتهى • [

فصل الرء • الطهارة لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة التي

وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه كما في الدرر •

[**الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوسواس والهواجس والتعلق بالاغيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفه عين •

طاهر السر والعلانية من قام بتوفيقه حقوق الحق والخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين

كل ذلك في الاصطلاحات الصوفية • [

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والاخفى كما في شرح المتنوي •

الطيرة بالكسر وفتح الياء المثناة التحتانية وربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر ويسوء والطيرة فيما يسوء فقط والطيرة في الاصل بالسوانح والبراح من الطيور والظباء وغيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيانة الزجر وهو التفال باسماء الطيور واصواتها والوانها كما يتفال بالعقاب على العقوبة والغراب على الغربة وبالهدد على الهدى والفرق بينها وبين الطيرة انها قد تكون تشاوما وقد تكون تسعدا والطيرة هي التشاوم بها وقد تستعمل بالتشاوم بغيرها •

الطائر بمعنى پرندة ونيز نوعی است از صوفیه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

فصل الزاء * الطرز بالفتح وسكون الراء در لغت بمعنی شکل و هیئت است و در اصطلاح

بلغاء مقصدی را گویند از مقامد نظم که بصفتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد و این را طریق نیز گویند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حکیمانه و این طرز شیخ سنائی است مشکل و مشتمل بر مواظ و تشبیهات و امثال و معرفت سلوک و متعلق آن و کلام جامع است و خوب دوم طبعانه و این طرز خاقانی است و تعریف آن غلو در مشکلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبیهات بدیع و تحمیلات لطیف و کنایات و تصویرات غریب و عبارات لائقه سیوم فاضلانه و این طرز انوری است و این طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علویست معتبر چهارم مترسلانه و این طرز ظهیراست و این عبارتست از تصرفات در ایهام ذو المعنیین و تشبیهات نو و اغراقات بلیغ پنجم محققانه و این طرز عبد الواسع جبلی است و تعریف آن ملایمت و جزالت است در ایراد مطابقات و مشابهات و تقسیمات و تفسیرات و تفصیل الفاظ و سیاق شتم ندیمانه و این طرز فردوسی و نظامی است مشتمل بر بیان قصص و حکایات و تواریخ و فصاحت معانی بدیع و تشبیهات عجیب هفتم عاشقانه و این طرز سعدی است و این حاوی ملایمت و ذوق است هشتم خسروانه و این طرز حضرت امیر خسرو دهلوی است و این جامع جمیع لطائف نظم و محتوی تمام کمالات سخن است نهم باحفصانه و آن کلامی است مشتمل بر الفاظیکه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسی را از الفاظ عربی چاشنی دهند اگر گوارا آید مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آید باحفصانه خوانند و حضرت امیر خسرو فرموده که دانش پنجم است و آن چون پنج گنج حکیمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه یک نمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و ندیمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند کذا فی جامع الصنائع •

فصل السين * الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية

كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكشي وهكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * الطرش بالفتح وسكون الراء هو نقصان السمع وقد يطلق على آفته

كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه وتسمى صمما وقد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو وتسمى وقرا وقد تكون بسبب منقص لها وتسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد وقد يطلق الصمم على القسمين الآخرين وقد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره وسواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * الطبيعة بالفتح وكسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان وطبع

عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزيلنا و كذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خاقت عليها كانها غرزت فيها بهذا ذكر صاحب الاطول والسيد السند ولا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز وايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • و الطبع بالفتح وسكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفریده شدند وهو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدء اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدءا للحركة والسكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملازمة وجودها ويراد بها هي فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحتز به عن المبادئ القسرية والصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدءا اولا لانه بمنزلة آلة لها والمراد بقولهم بالذات احد المعنيين الأول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسرا يهاها والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الأول بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو منم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ بتاويل الطبيعة و قوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور وقوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر وقيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر فيه فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك ويمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض وهو اشارة الى ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عرضا واحدا الا انه للجسم لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتأمل هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض من غير ارادة وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و مالا شعور له و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت ثم قال و ربما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلاث تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الافعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها ما يصدر عن ادراك و ارادة وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما لافلاك والى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك وينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبساط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز والى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذبات والحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصاً باسم الطبيعة و الثلاثة الباقية يسمونها النفس • ومنها الصورة الذوقية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل الرائ من باب الصاد • ومنها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • ومنها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لا يمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ما ذكر عبد العلي البرجندي ايضا هناك والظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة والسكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة والسكون ايضا من الكمالات والله اعلم • ومنها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • ومنها حقيقة الـهية فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف والتحقيق حقيقة الـهية فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسماوية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقائقية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور وهيولائها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالهية و اضافية و هي حقائق الارواح العقلية المهيمنية و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصرينات و من العنصرينات الصور الهوائية و النارية و المارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقيلين الباقين من الاركان المغلوبين في الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية و هي ما غلب في نشأته الثقيلان و هما الارض و الماء على الخفيفين و هما النار و الهواء و هي ثلث صور معدنية و صور نباتية و صور حيوانية

وكل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتتناهى ولا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسماوية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • ومنها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر ومنها المزاج الخاص بالبدن • ومنها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية وثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن والفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الشافعي وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

الطبائع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطبائع على الصورة النوعية وقالوا الطبائع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الالية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة و السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

والطبع بالفتح و السكون يطلق تارة مرادفا للطبائع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة والسيلان وقيل هو كونه سيالا مرطبا مستقلا للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة والسيلان ودفع العطش والانبات هكذا في البرجندي والشافعي حاشية شرح الوقاية • والمطابقة قسم من المحابة وقد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة •

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استنادا الى نفس الذات او جزئها او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة ويراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الرائ من باب الخاء المعجمة والامور الطبيعية ما يبتني عليها وجود الانسان كما مر ايضا ويطلق الطبيعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكيمة فان علم الحكمة ينقسم الى عملي ونظري والحكمة النظرية تنقسم الى علم طبيعي و رياضي والهي مسمى بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة ايضا • والطبيعيون هم اهل العلم الطبيعي • ويطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطبائع الاربع اي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليابوسة لانها اصل الوجود ان العالم مركب منها وتسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الافسان الكامل •

الطلوع بالضم مقابل الغروب وهما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب ونحوه كجزء من فلک البروج فوق الافق سواء كان ابدى الظهور او لم يكن وبهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود والغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدى الخفاء او لم يكن وتأتيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق او لم يكن وبهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج والغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت وعلى هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع ولا لابدي الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا وما كان تحته يسمى غاربا والعامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبته وهو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنار التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح وهم ينسبون الامطار الى الانواء والرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط والبارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا وقيل النوء طلوع منزل و غروب رقيبته معا والاصح هو الاول وبعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنار والرياح الى سقوطها واذا مضت مدة السقوط او الطلوع ولم يحدث شيء من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص وان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة وطالع العالم وان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب والسابع ايضا ومنصف ما بين الطالع والغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر وما يقابله تحت الارض يسمى الرابع وهذه الاربعة تسمى بالواتاد الاربعة في احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع وايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض ولا تحته وانما سمي بالعاشر لانه في الغالب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع وقد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له وكذا الحال في الرابع وههنا اشكال وهو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له وان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبديست باب وحاشية الجغميني * وتعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد وبين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب والقوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار وبين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي * و طالع نزد اهل رمل اول خانه است از خاتماي شانزده گانه رمل *

المطلع بفتح الميم واللام او كسرهما لغة هو زمان الطلوع وعند الشعراء هو المصراع بتشديد الراء وقد سبق في فصل العين من باب الصاد * و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل والافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * و مطلع نزد صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع وكذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب وقد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها وقد يسمى جزء واحد منها مطلع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطلع القوس ومغاربه * أعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه وتسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطلع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا ومن ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور والحمل معكوسين وبلغ اول الحمل الى الافق كان مطلع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل وان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج وغروبه مستويا وعلى خلافه ان كان معكوسا وكان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع والمغارب في الاتاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا وبعضهم يأخذ مبدأ المطالع والمغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار وتسوية البيوت وغير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطلع الجزء وتسمى بمطالع البروج ايضا واما مطلع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلک البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلک البروج فلا بد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويا لها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكان أولى ليشتمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلک البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فان وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصبا و اضطجعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى درجة الممر ان لا اختلاف هناك ان افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجعيني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوالع در اصطلاح صوفيه اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده و راسته گرداند اخلاق او را بنور باطن کذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المأمور به هل يجب ان يكون مراداً ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمر ابالهيبة مثلاً بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم يكون الشيء محالاً لا يريد فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [والطاعة اعم من العباداة لان العباداة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العباداة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لوندبا و ترك المنهيات و لو كراهة فقتضاء الدين و الانفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العباداة لغير الله تعالى و القرية اخص من الطاعة لا اعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العباداة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل اللام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعاً اي موافقاً لفاعل الفعل المتعدي و هو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة و بالجمله هي صفة يخلتها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضاً و جب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه و الازم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • وقيل هي قبل الفعل • وقيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى والله على الناس حيم البديت من استطاع اليه سبيلاً و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صفة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك كيف يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحتمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [والاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • والاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

الموانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني] •

فصل الناء * الطرفة بالضم و سکون الراء در لغت بمعنی شکفت است و نزد بلغاء آنست که خارق عادت و یا اخلاق معتاد را ذکر کند بر وجهی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفة و عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن لازم است لفظا یا تقدیرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته دیوارها در جز و کل • مفرش از دیبا بساط از پرنیان آورده اند • نخل زابریشم کل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفة در فصل خزان آورده اند • کذا فی جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و سکون فی اللغة النهاية الطرفان التثنیة و الاطراف الجمع و معنی الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر فی بیان عرض الوراق فی فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما فی طرف الاستاذ و الآخر فی طرف التلميذ •

[**المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان فی الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقلوه وقارا و اطوارا مختلفان فی الوزن كذا فی الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده که سجع مطرف آنست که در دو مصراع یا در دو قرینه الفاظ مقابل یکدیگر باشند که متفق باشند در حرف رومی و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شریف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسی • بیت • یکشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزی چو باد بر من آشفته کن گذار • اما تجنیس مطرف آنست که کاتب یا شاعر دو لفظ بیارَد از یک جنس که در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرین متباین باشند مثال از حدیث الخیل المعقود بنوامیها الخیر و مثال در پارسی • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعتم آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قریب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعید المخرج بود مطرف لا حق گویند انتهى •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب وهم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل و وافقوا اهل السنة في اصولهم و في نفي القدر اي اسناد الانفال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء و شرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء وطواف عهد البيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج .

فصل القاف * الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحدثين

عبارة عن جماعة اشتركوا في السن و لقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشايبته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشايبته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكل وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنفة كذا في شرح النخبة وشرحه الطباقي بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردتين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الازواج والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [وفيل المطابقة ويسمى بالطباقي ايضا وهي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وامان بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعصرى الآية فالاعطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والمجموع الاول شرط لليسرى والمجموع الثاني شرط للعصرى كذا في الجرجاني] والتقيد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاكل للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بذات على تعلق العلم بشيئين وعدم العلم بشيئين آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علق كل واحد منهما بشيئين واحد ونظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الایجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا وهم رقود او فعلين نحو يحيي ويميت او حرفين نحو لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت فان في اللام معنى الانتفاع و في على معنى الضرر او كان من نوعين و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت و الاحياء مما يتقابلان في الجملة و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهي نحو ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا و لا تخشوا الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبيجا و قد مر و منه ما يخص باسم المقابلة كما يجيء و يلحق بالطباق شيان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدّة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما يسمى ايهام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لوجه لالحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم منافي لللزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحقابه انتهى • و يؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفي قال المطابقة و يسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة و هو قسمان حقيقي و مجازي و الثاني يسمى التكان و كل منهما اما لفظي او معنوي و اما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و انه هو اضحك و ابكى و تحسبهم ايقاظا وهم رقود و من امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي فلا نهديناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و من امثلة المعنوي ان انتم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء و منه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطباق و اخفاه قوله تعالى و لكم في القصص حيوّة لان معنى القصص القتل فصار القتل سبب الحيوة و منه نوع يسمى ترصيع الكلام و منه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع و شرح المواقف في بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق على المشاكلة ايضا • وعند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريبي •

التطبيق كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مرو عند اهل النظر عبارة عن اياد الدليل على وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيى ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعنى راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و الطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ و طريق الخاص ايضا وقد سبق في لفظ السكة في فصل الكف من باب السين • وعند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد وقد سبق • وعند الشعراء هو الطرز وقد سبق في فصل الزاء المعجمة • وعند المتكلمين والاصوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر امكن التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه و قيد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له وقد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [و عند اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى واحكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتذفيس الطبيعة المقتضية للوقفة و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] وعند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط فقط هكذا :

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية والانتهاه عن المحارم والمكارد العامة وعلى احكام خاصة من الاعمال القلبية والانتهاه عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية [والحاصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال والرياضات والمعائد المخصوصة بها وعلى الاحكام الشريعة كليتهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات] • ودر لطائف اللغات ميگرود طريقته در اصطلاح صوفيه عبارت است از سيرت مصطفوي كه مختص است بسالكان الى الله وبالله وفي الله از قطع منازل و ترقى در مقامات • و در مجمع السلوك ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است و طريقته تزكية باطن است از خصائل ذميمة و كدورات بشرية بدانكه مجموعه آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقته

راه دل و حقیقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد و الشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترجع بالموت و الشريعة ترجع بالموت • و نهي رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و كحل شريعة غير مؤبدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤبدة بالشريعة فغير محسولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستی كه الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقيقة احوالی باید كه سالک از علم شریعت آنچه مآلبد است بیاموزد و از علم طریقت جمله بجا آرد تا بنور حقیقت رسد و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام فرموده است وی از اهل شریعت است و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام کرده است وی از اهل طریقت است و هر كه بیند آنچه پیغامبر علیه السلام دیده است وی از اهل حقیقت است • بیت • طریقت بی شریعت راست ناید • حقیقت بی طریقت کی کشاید • شریعت در نماز و روزه بودن • طریقت در جهاد اندر فزودن • حقیقت روی در دلدار کردن • نظر اندر جمال یار کردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل הרא من باب الدال •

الطريقة المتحركة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادتين على سطح الارض من دوران الخططين الخارجيين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانهما لعدم قبولها العمارة متحركة و سمو ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحركة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحركة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصة قمر بمنزلة آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضی گفته اند كه هر كوكبی را طريقة متحركة است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشتربرا ثور و سنبله و مریخ را ثور و ميزان و زهرة را عقرب و جدی و عطارد را جدی و حوت انتهى و مقابل این كه ما بین شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التفریم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطبيق بمعنى ارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص

و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فلا يحسن ان يقلل هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احتراز بالقييد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فان كل

بالفاظ مريحة فطلاق مريح و ان كان بالكنايات فطلاق كناية • ثم اطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما اطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فلاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التطبيقيتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه و كان الطلاق واقعا • و ايضا الطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلط فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفقح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح ولا الى رضا المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد • و تعدد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها و يرث الحبي منهما لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها او آلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيذا او تعليقاً هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرهما • [و التلطيق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذا ارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرت بين الناس • و اختلف في طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم القصد كالذائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلاسهو و لاغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج و لم يقم مقام القصد في الذائم لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجودة و عدمه و عدم القصد في الذائم مدرك بلا حرج كذا في كليات ابي البقاء •]

الاطلاق في اللغة رها كردن بندي و دست كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الآية الاطلاق ضد التقيد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا •

المطلق على صيغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى ارسال • و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح • و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين أحدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيداً لها و الا لا تبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنواناً لملاحظتها و شرحاً لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيء

والشيء المطلق لما توهمه البعض من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر و الشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه و ان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود ويجيب ايضا في لفظ المقيد • وقال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات ويقابله المقيد وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة والمراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرازي ان كل شيء له ماهية و حقيقة و كل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لارمالها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا و ان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة و عدم التعيين قيدان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا و لا عاما ان دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق والنكرة و المعرفة و العام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق و مع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد و لكثرة غير متعينة العام و لوحدة متعينة المعرفة و لوحدة غير متعينة النكرة و الاظهر انه لا فرق بين النكرة و المطلق في اصطلاح الاصوليين ان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى • فالحق ان المطلق موضوع للثرد قيل و ذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض فالمراد بالمتعرض للذات على هذا اندال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص الذوعي و الى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفتازاني و ابن الحاجب ولذا عرّفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه و المقيد بخلافه والمراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي و النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل و كذا جميع الفاظ العموم اذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق و فيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضوره الذهني ويقابله المقيد و هو ما يدل لاعلى شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف

و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقبات فقد اخرجها من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنين و الكافرة فازيل ذلك الشياع عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني * و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق فى الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الايجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجهات الفعلية و الممكنة فان الموجهات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه ثبوت ب لـ ج بالفعل خصوصها بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل و سموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجهات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة وهي غير الموجهة اعم من ان تكون النسبة فيها فعالية اولا و تفسير الاعم بالاخص ليس بمستقيم وايضا لو كان معناها النسبة فيها فعالية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مفهومها و ان كان فى الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعالية سميت بها و لا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شيى من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة فهي اعم منها بالاعتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرتم كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم ان الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم * و انما عدوا المطلقة فى الموجهات بالمجاز كما عدوا السالبة فى الحملات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان فى الممكنة حكم لم يكن بينها وبين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدها من القضايا كعدهم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جمعيا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايرا لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة لاماكن حينئذ وان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة وعدا في الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل وقد يقال المطلقة للوجودية الابدائية والوجودية للاضورية ايضا ولعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر في التعليل الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة ففهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبين القسم بانها اما موجهة او غير موجهة والموجهة اما ضرورية او لا ضرورية وآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرق بين الضرورة والدوام فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية والا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية الابدائية وتسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة الادوام تحرزا عن فهم الدوام فهم اسكندر الافردوسي منها الادوام وربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية * فائدة * المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة وهو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم ويقرب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل وبالاطلاق العام ومطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بالفعل او بالاطلاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع في الجملة اي في وقت من الاوقات وانتهى • وتطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر • وعند اهل البيان على قسم من الاستعارة وهي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفرع كما يجيء •

فصل اللام * المطبل بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه بالمطبل وهو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي وغيره كذا في شرح خلاصة الحساب •

الطول بالضم وسكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد واحد وامتداد واحد والثاني الامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الثلاثة الجسمية [ويقابله العرض وهو الامتداد المفروض ثانيا والعرض وهو الامتداد المفروض ثالثا كما في الجسم المربع] والثالث اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور وبهذا المعنى يقال السطح ماله طول وعرض والرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه و الامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والعرض للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهرة ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الحكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يماره عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان •

طول البلد هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا وتوضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمر بسمت رأس اهلها وتقطع معدل النهار على نقطة وان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمر بسمت رأس اهلها فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة وقولهم شرقا او غربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم واليونانيون اعتبروه آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق وعلى الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع الاول على موضعين متقابلين فبين هاتين الدائرتين اربع قسي من المعدل وليس طول البلد الا احدها وغير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغير الاعتباري والصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبندى من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار مبدأ العمارة وينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يؤخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب وعلى خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول وكذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعيين نصف النهار هناك انتهى •

طول الكوكب هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمل الى مكان الكوكب وتسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا وان كان مرئيا كان الطول مرئيا وان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ والحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية وحركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا ومعنى مكان الكوكب يجيء في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي • ودر توضيح التقويم

مستطوره است طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كنند مسمى به هيئت كوكب نيز كنند •

الطويل عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فعولن مفاعيلن اربع مرات استعمل مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف ووجه تسميته او بطويل آنست كه يك بيت او چهل وهشت

حرف می آید و هیچ بحر دیگر بچهل و هشت حرف مستعمل نمیشود و بعضی گویند طویل از آن جهت گویند که مجزؤ نمی آید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحر دیگر و بعضی عکس طویل را یعنی مفاعیلن فعولن چهار بار عریض مقلوب طویل نامند مثال طویل • شعر • دل ارام مارا گر بوعده وفا بودی • بنوعی بدی کآخر تسلی ما بودی • کذا فی عروض سیفی و تمثیل آن به بیت فارسی منافی اختصاص آن بکلام عربی نبود چراکه این بحر مستعمل در محاورات اهل فارس کمتر است • و بعض معانی طویل در لفظ طول مذکور شد •

التطویل عند اهل المعانی هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا كقول عدی • مصراع • والفی قولها کذبا ومینا • الفی ای وجد و الکذب و المین بمعنی واحد ولا فائدة فی الجمع بینهما فاحدهما زائد کذا فی المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطناب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشولان الزائد فيه متعین و هو غیر متبول و فی جامع الصنائع سُمی الوطواط الطویل بالحشو التبیم •

المستطیل هو عند المهندسين ویسمى بالمسطح ایضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غیر متساوية بجمیعها بل یكون كل ضلعین متقابلین منها متساویین و یكون جمیع زواياه قوائم و یعرف ایضا بانه سطح یتروهم حدوده بتروهم حركة خط قائم على طرف خط لا یساویه الی ان ینتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام علیه هکذا کذا فی ضابط قواعد الحساب •

فصل السیم * الطعوم بالعين ماهیة بدیهیة قال الحكماء الطعوم منها بسائط و منها مرکبة فبسائطها تسعة حاملة من ضرب ثلثة فی ثلثة لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل و القابل اما لطیف او كثیف او معتدل فالحار یفعل ککیفیة غیر ملایمة للاجسام اذ من شأنه التفريق ففی الكثیف یفعل ککیفیة كثیفة غیر ملایمة فی الغایة و هی المرارة و فی اللطیف یفعل دونها و هی الحراة و فی المعتدل ملوحة و هی ما بینهما ای بین المرارة و الحراة و البارد یفعل ککیفیة غیر ملایمة اذ من شأنه التکثیف الذي لا یشتمل الاجسام لكن عدم ملایمته اقل من عدم التفريق ففی الكثیف یفعل عفومة لانه یتضاعف التکثیف و فی اللطیف یفعل حموضة لكون عدم ملایمته بین بین لان الفاعل یشتمل ببرده و یغوص فیه بلطافته و فی المعتدل قبضا دون العفومة و فوق الحموضة اذا العفص بقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض یقبض ظاهرة فقط و المعتدل یفعل فعلا ملایما ففی الكثیف الحرارة و فی اللطیف الدسومة و فی المعتدل التفاهة فهذه طعوم بسیط و تتركب منها طعوم لانهاية لها و ذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم علیحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض کما فی الحُصّ و نحو الزعونة المركبة من ملوحة و مرارة کما فی السخنة و ربما تنضم الیها ای الی الطعوم ککیفیة لمسیة فلا یبیز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللسمية و الطعمية فيصير مجموعهما كطعم واحد وذلك كاجتماع تفريق و حرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرارة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفومة كذا في شرح المواقف •

الطعام في العرف الماضي الحنطة و دقيقها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البر و دقيقه و في المصباح الطعام عند اهل الحجاز البرخاسة و في العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب و المراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحدة و لا كل مايؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في الجزارية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل مأكل مطعوم حتى لو اكل الحل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا •

الطلسم بفتح الطاء و كسر اللام المخففة و قيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوايل الارضية المنفعلة لتحدث به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السماوية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و في شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي •

الطامة بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گویند كما في الصراح •

وطامات نزد صوفیه معارف را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند و خرق عادت و کرامت را نیز میگویند •

اهل طامات نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق خود کند و اظهار کرامت خود خواهد و کند و در مقامات کشف و کرامت مقید شده باشد کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید طامات نزد صوفیه عبارات از خود نمائی و خود فروشی و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند •

فصل النون * الطمأنينة بالفتح و الضم هي زيادة توطین و تسکین تحصل للنفس على ما ادرکته فان كان المدرک یقیناً فاطمأنانها زیادة الیقین و کماله كما يحصل للمتیقن بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدهما و اليه الاشارة بقوله تعالى حکاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن لیطمئن قلبي فان الیقین تنفارت

مراتبه قوة وضعقا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض وان كان ظنيا فاطمئنانا رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وحامله سكون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة وهو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح والجلبي [وفي كليات ابي البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان وهو لغة سكون وشرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوة وانها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا ويكره اشد الكراهة تركها عمدا ويلزمه الاعادة ان بقي الوقت وتجب التوبة بعد الوقت انتهى •]

الطنين بالنون كجيب لغة صوت الذباب وفي العرف الطبي صوت سمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الدوي ان صوت الطنين احد وادق والدوي الين واعظم كذا في بحرالاجواهر •

الطينة بالكسر وسكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيء •

فصل الياء * الطلاء بالكسر والمد لغة ما يطلى على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يخص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد ويطلق ايضا على ما يطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر وسميه العجم بالفختج وبعض العرب يسميه الخمر وفي الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف واقل من الثلثين كذا في بحرالاجواهر • وعند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصف وان كان اقل من النصف سمي بالباذق وان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • ويدخل في الطلاء الطبيخ وهو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين وكذا يدخل فيه الجمهوري وهو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة • واعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطلى به من قطران ونحوه ذكره في المغرب ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ وان كان بعضها لغظ من بعض وهو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح في الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا في البرجندي وفي جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس او بالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفختج والجمهوري وقيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

الطي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن وهكذا في عروض سيفي والجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا • وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه والقيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مس تفع لن في الخفيف والمجته

فانه لا يجوز فيه الظي ولذا اعتبرت رفع فيهما وتدا مفروقا وكذب مفصلا •

* باب الظاء المعجمة *

فصل الراء المهملة * الظفرة بفتح الظاء والفاء وبضمها وسكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم شبهوها بالظفر في بياغها وصلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبية تنبت في المآق وتمد حتى تندسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر •

الظاهر بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالمظهر ايضا كما عرفت في فصل الراء من باب الضاد المعجمة • وهذه الاصوليدين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سيق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وبالقيد الاخير خرج النص وهذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق املا فرقا بينه وبين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيئ القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور ووضوح بالنسبة الى الظاهر لانه سيق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض واما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية الهداية في باب الحيض في مسئلة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود وسوق غير مقصود والسوق المتصور لا يكون الا في النص والعبارة والسوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا والاشارة لا سوق فيها املا مقصودا ولا غير مقصود لانها ابداء تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجردت عن السوق بالكلية ان لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابداء يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهو لا يخلو عن سوق ما قطعنا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا وذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان او لا فهي اعم من النص مطلقا ومساوية للظاهر ومباينة للاشارة والظاهر اعم من النص مطلقا ومساو للعبارة ومباين للاشارة والنص اخص من الظاهر والعبارة مطلقا ومباين للاشارة انتهى كلامه • فعلم من هذا ان الظاهر والنص من انواع الكلام وقد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال وكذا الحال في العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء والمفهوم من كشف البزدوي ان الظاهر والنص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا • وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا وان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم و صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ورأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا احالة روية كقوله تعالى الزانية والزاني الآية وذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كالامر يفهم منه الاجاب وان كان يحتمل التهديد وكأنه يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فتثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن ولم يذكر احد من الاصوليين في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدوي • وهكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر وهو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالة قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية والظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن فيشتمل التعريف للمجاز وهو اقرب انتهى • والآمدني قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد وذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدوي * فائدة * حكم الظاهر والنص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا ويقينا واما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل واما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص وعند الشافعية وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لانبورت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل والشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا •

[ظاهر العلم عبارة عند اهل التحقيق من اعيان السمكات •

[ظاهر الوجود عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي والوحدة نسبية

و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية والامتياز نسبي •

[**ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الالهي

وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[**ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير

والسير الكبير والمراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات والكيسانيات والهارونيات كذا في الجرجاني •]

الظهار بالكسر لغة مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت علي كظهر امي اي انت علي حرام

كظهر امي فكأن عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر ما يقارب الفرج ثم قيل ظاهر من

امراته فعدي بمن لتضمين معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار طلاق

عندهم كما في الكشاف وشرعا تشبيهه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث والربع او ما يعبر به

عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التابيد و لو برضاع او مهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق

احتراز اعماله قال انت علي مثل فلانة وفلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا ولا فرق بين كون ذلك

العضو او غيره مما لا يحل اليه النظر و اما خص باسم الظهار تغليباً للظهر لانه كان الاصل في

استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهارا كما في مبسوط صدر الاسلام

فلو قال ان فعلت كذا فانت امي وفعلته فهو باطل وان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي

والعاقل عن المجنون والبالغ عن الصبي فان ظهار هؤلاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة

لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيى وعن ابي يوسف رح انه ظهار وقال الحسن انه يمين

كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية او لامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه

لم يكن ظهارا الا اذا تزوج الاجنبية والامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهارا كما في قاضيان وغيره

وقيد على التابيد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب والابن فان حرمتها لا تكون مؤبدة و لذا لو حكم

بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح ويدخل ما اذا شبه بظهار امراة قبل هذه المرأة

او نظر الى فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة

الوطي و دواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز وفتح القدير •

الاظهار هو عند الصرفيين والقراء خلاف الادغام اي فكه وتركه و يسمى بالبيان ايضا كما

في المراح و شروحه •

اظهار المضمرة نزد بلغاء آنست كه شعری گفته شود بر وجهی كه از حروف كلامی مخصوص

و یا از جمله حروف تهجی هر چه شخصی در ضمیر خود گیرد چون مصراع مصراع یا بیت بیت آن

شعر بخوانند و از آن شخص بپرسند كه آن حرف در اینجا هست یا نه و آن كس معین نماید معلوم

شود كه کدام حرفست موافق قاعده كه مقرر کرده اند مثال آنچه از كلام مخصوص حرفی در خاطر كنند

حروفي که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکی را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بتان نمود با حسن و جمال • چو گلن خطی گوی چو آن نقطه خال • شد هوش دلم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعده دریافت آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دوسه باشد و سیومی حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [مثال آنچه از حروف تهجی در خاطر گیرند دریامته شود این ابیات استرآبادی است • بیت • ز ذات شاه غاری ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهی • بهر بی زر صریح و بی غرض گوی • ز بخت وی بلعل و زر بری بی • سلاح صف خیلش فیض کلی • صف جیش ثقیلش لائق کی • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن می • معانی لطیف وی نگه کن • ملأ قول و لفظ معنی وی • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلا اگر حرف مضر در بیت اول یافته شود و در باقی ابیات نباشد اول حرف تهجی است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعده که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که در اینجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و در اینجا ملاحظه بیت است کذا فی مجمع الصنائع] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النحاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تکرار حرفیست که پیش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده

آنکه بشر • از کرمهای اوست مستبشر • رای روی است و شین اعتاب و با تظهير کذا فی جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطباء یأمرون بالاستظهار و ان لم یکن الاخلاط زائدة زیادة شديدة توجب

الاستفراغ و لكن زیادة ما يستحب فيه الاستفراغ لیحصل امن من حصول امتلاء القسری الموجب

للامراض دفعة و فجأة و الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاستفراغ فی الاستظهار یكون خارجا

عن غیر حد الاعتدال و فی التقدم بالحفظ لا یكون خارجا عنه بل یكون الى حد یقطع السبب فقط من

ان ینقل البدن الى السنة المضادة و کلاهما یكون لمن یعتاده مرض قبل حدوثه به کذا قال النفیس

و قال الاقصرائی الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول فی غیر المعتاد و الثاني فی حق المعتاد

کذا فی بحر الجواهر •

فصل الفاء • الظرف بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شذن الظريف زيرك وزيبا وخوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال أبو البقاء في حاشية الكافية في بحث خبر لا التي لنفي الجنس و الظرف تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدر الالفاظ التي لا تخلو عن ظرامة و ايها و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظرفا •

الظرف بالفتح وسكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كالיום والدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا لاي انتهى اي اسم ما يصلح الخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى و من اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان و هي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول و لا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا و لا مخرج اليوم لئلا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جاربردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان و بين الوصف المشتق يجيء في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبني من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و زنه في الثلاثي مفعول بفتح العين او كسرهما ومفعلة بفتح الميم والعين كماسدة وفعال بالكسروفي غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص وبالمعنى اعم يكون لفظ مع و عند واليمين و اليوم ونحوها من اسماء الظروف وبالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواد كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محدودا ايضا و اتفق القوم على ان المجهول من الزمان ما لم يعتبر له حد ولا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست و هي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوي تلك الجهات و يرد عليه عند ولدي و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم و ما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في و لا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لا يصدق حد المبهم عليها و اجيب بانها محمولة على الجهات الست لمسابتها اياها اما في الابهام كعند ولدي و دون و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان و ما بعد دخالت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعيين ابتداء الفرسخ مثلا لا يختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء كتحول الخلف قداما واليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسمه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي بعض الامكنة المبهمة ثم احتاجوا الى حمل غيرها عليها قلت كانهم جعلوا

الجهات الست اصل لتوغلها في الابهام لا يحاذيها غيرها فيه حتى انها لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة . وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا لخلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لا يصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لا تتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما . وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهات لان انتصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداءً وانتهاءً لمشابهتهما الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلاثة فخرج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لا يضره وقال ابن الحاجب وصاحب اللباب المبهم ما تبنت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصرف رسخا بذاته بل بالقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار ما يضاف اليه لا بذاته والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلية فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكّل والمشرب مع انها لا انتصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لا يقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعروة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلا تكون البيوت التي استحقت اسم الدار ابتداءً باعتبارها داخلية في مسماه ثم كن من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كالיום والحين يقال هذا حين ورايت حيناً وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو ما لزم فيه النصب بتقدير في مثل سوى وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهي وهذا المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى . ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قصمان لغو ومستقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرا نحو من لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الانعال العامة كالثبوت والوجود مقدرا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل وهو استقرار او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقرار

فى الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف مسددة واستقر الضمير فيه وقيل لابد فى المستقر من ثلاثة أمور الأول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا فى الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد فى الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل فى الدار. وقال ابن جنى يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشى الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عامّا نحو زيد فى الدار اى حاصل فيها او خاصا نحو زيد فى البصرة اى مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى * اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرّفا بسبب ما كونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة فى المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة فى المفرد كما في حواشى المطول * والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشيء كالوقت للصلوة فان ساواة سمي معيارا لا ظرfa كوقت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدربه فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويح وحواشى المنار [وفي كليات ابى البقاء الظرف الزماني نحو امس والآن ومتى واين وقط المشددة واذا واذا المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا وئمة واذا المستعملة بمعنى ئمة والمشترك نحو قبل وبعد واذا قصد في باد المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها فى الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشترى الفرس بصرجه على الاول السرج غير مشتري ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشترى الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشتري والمعنى اشترىهما معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعرفة يكون حالا نحو مررت بزيد فى الدار اى كائنا فى الدار ويقع صلة نحو وله من فى السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون وخبرنا نحو فى الدار زيد ام عندك وبعد القسم بغير الباء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط فى الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه وان يكون من الافعال العامة وان يكون مقدرا غير مذكور اذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وقال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التأخير لكونه فضلا وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه ومما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان او كائن المقدّر فى الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحاصل والظرف بالنسبة اليه لغو لان الظرف في موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو

لا يقع موقع متعلقه في رقعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر •

فصل الالام * الظل بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره

وقيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيد ب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ظل على التفسير الاول لكون القمر مضيئا بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقا من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفاوتة بالشدة والضعف و طرفاه النور والظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوى و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخدع وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلقت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة وضعفا وكذا الحال في البيت تختلف شدة وضعفا لصغر الكوة اي الثقبة وكبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد وكلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية ولا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة كذا في شرح المواقف في المبصرات وقال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عمودا بين مركز قاعدة المقياس وطرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز الذير وسهم المقياس في سطح واحد والذير يشتمل الشمس والقمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء على الغالب وما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل وبين رأس المقياس يسمى قطر الظل وخط الظل ايضا والمقياس هو العمود القائم على سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عمودا على الافق او يكون موازيا للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب على موازاة سطح الافق كوتد قائم عمودا على لوح او جدار قائمين عمودين على سطح الافق و يسمى بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع الذير وبالظل المعكوس والمنكوس ايضا لكونه معكوسا في الوضع رأسه الى تحت وبالمنتصب ايضا لكونه قائما على سطح الافق منتصبا عليه وبالظل المستعمل ايضا كما في بعض رسائل الاضطراب وبالظل المطلق ايضا كما في الزيج الالبخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومى بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهى • ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گویند مراد ظل دوم بود غالبا بلکه ظل دوم غاية ارتفاع مثلا گویند كه چون عرض بلا زياده از ميل كلي بود ظل همیشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم غاية ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي و اما مأخوذ من المقياس القائم عمودا على الافق و يسمى بالظل الثاني لكونه ثانيا بالمقياس الى الاول وبالظل المستوي ايضا لاستوائه في الوضع وانطباقه على سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور وبعضهم يسمى الظل المستوي اولاً و المعكوس ثانياً لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدى في اول طلوع النير يزيد شيئاً فشيئاً و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجاً حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بارائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلاً بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئاً فشيئاً الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلاً و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسماً و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبعاً مقدار شبر وهو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عموداً على سطح الافق او على سطح قائم عليه فانه في الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبراً و قد يقسم سبعة اقسام او ستة ونصفاً و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القامة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيء هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسماً و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ريحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسماً و اما اصحاب صنعة الاضطراب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابداً يقدر بما يقدر به المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني . ثم الظل الثاني اذا انتهى في النقصان و ذلك اما بان ينتفى الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدى في الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع في الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال و فيبقى الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص . و ظل سلم عبارتهست از مربعى كه حادث شود در پشت حجره اضطراب در ربعى كه دران اجزاي ظل نقش كنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع ميباشد و كيفيت احداث آن مربع اين است كه اين ربع را بدو قسم متساوي منقسم سازند پس از ملتقاي قسمين يعنى از نصف آن ربع دو عمود اخراج كنند يكى برخط علاقه دوم برخط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معكوس و هر دو عمود را باصابع يا باقدام و يا باجزا قسمت كنند و علامات برو نبشته دارند يكى را ابتدا از خط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود و ديگرى را ابتدا از

خط مشرق و مغرب و اين ظل معكوس بود پس شكلى متوازي الاضلاع المتساوية حاصل شود ازین دو عمود و بعض خط علاقه و بعض خط مشرق و مغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف كه در قسمت این دو عمود واقع میشود كذا قيل [و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعینات الاعیان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور و عدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فانظلمة بازاء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شأنه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شأنه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

[الظل الاول هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة الذي هي شئون الوحدة الذاتية كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

[ظل آلاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية •]

الظلال و الظلالات عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات و در لطائف

اللغات ميگويد ظلال در اصطلاح صوفيه عبارتست از وجود اضافي ظاهر بتعینات ممكنات •

فصل الميم * الظلم بالضم و انفتح و سكون الهمزة لغة وضع الشئ في غير محله [و في استرعية

عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملك الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني] و هو مستحيل على الله تعالى ان هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال ان لا ملك ولا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد لهم الحدود و حرم و احل فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة انظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لا يفعله عدلا منه و تنزهها عنه لانه تعالى تمدح بنفسه في قوله و ما انا بظلام للعبيد و الحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمدح نفسه بانه لا ينظر الى المحرمات استهزي به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشئ في غير محله بالتصرف في ملك الغير او مجاوزة الحد و مع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لب باستحالة عليه سبحانه ان لا يتعقل وقوع شئ من تصرفه في غير محله و كان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقته لقضية فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسر بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية و يجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعه عليهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملك و هذا من بليغ الاينكرة الا كل جامد الطبع فامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن حجر

في شرح الأربعين للنووي في الحديث الرابع والعشرين وفي تفسير الكندي قالت المعبرلة ان قوله تعالى ان الله لا يظلم متقال ذرة الآية دال على ان العدد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يكن ظالما • والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الاعمال ولو لم ينبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم ولهذا اطلق عاده اسم اظلم •

الظلمة ناصم والسكون هي عدم الضوء عما من سانه ان يكون مصدرا فائقا لعددا ومن اصوص تقابل العدم والملكة والدليل على انها امر عديم زوالة الخالص في اعار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء لا عكس اى لا يرى الخارج الخالص وما هو الا لانه ليس الظلام بامر حقيقي قائم بالمواء مراع للاصا راد لو كان كذلك لم يراحد بها لاحرا صلا وحوادث العائق عن الرؤية بدمما مدعى اما عدم اصوص وحدود بدتفي شرط كون الخالص في العار مرئيا دون شرط كون الخارج مرئيا مدعى • وفل اظلمة كغيره وحوادث مصادرة للصوص كما ان شرط الرؤية ضوء كخط المرئي لا ضوء مطلبا و اصوص المحيط بالرأي وكذلك اعنى عن الرؤية ظلمة كخط المرئي لا اظلمة المحيطة بالرأي ولا اظلمة مطلبا ولذلك اختلف حال الخالص والخارج وقد استدلوا على وجودها ايضا بقوله تعالى وحل الظلمات والنور فان المفعول لا يكون الا موحودا واحدا ممدح فان الخائل كما جعل الوجود جعل العدم الخاص كاعمى وانما المناهية للمنعونة اعدم الصواب كما في حلول الموت والخبوة اعلم ان مدم من جعل الظلمة سرطا لروء بعض الاسماء كاتي بامع من الكواكب واسئل الدعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون اظلمة شرط للرؤية • وقد ذكر ان ذلك ليس لتوقف الرؤية على اظلمة بل لان الخس عذر مدفع للبدل عن اصوص التوى كما في النهار ومدفع للعل عن اصوص الصعدي ويدرك ولما كان في النهار مدفعلا عن صوص موى لم مدفع عن اصعدي فلم يحس به وذلك كالتباعد الذي يرى في الدنت اذا وقع عليه اصوص من الكوة ولا يرى في الشمس لان صرا الانسا حدتند يصير معلوا لصوصا ولا يقوى احساس الهداء بخلاف ما اذا كان في الدنت فان صرة ليس هذا مدفعلا عن صوص موى فلا جرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواضع في بحث المنصريات •

فصل النون • الظن بالفتح وتشديد الفون السك والظن والوهم بحسب اللغة كذا لا يعرف مدعيا كذا في الكرماني وهو عدد العقهاء التردد بين امرين استنوا او ترجح احدهما على الآخر واما عدد المتكلمين فالتسك تجوز امرين ليس لاحدهما مرة على الآخر واطن تجوز امرين احدهما ارجح من الآخر والمرجوح يسمى بالوهم كذا في تدسير القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادغام وفي شرح المحرر الظن نرجح احد الطرفين اى الاحاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقدص اليكس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرحمان فان اعتقاد الرحمان قد يكون جارما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا حرم ولذا بقدر الشدة والصعف وطرفاه علم وحيل فان بعض الظنون اقوى من بعض البتوى فاطل ادراك بسيط والوهم امر معار له حائل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان اطل ادراك يحتمل البندص

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية وهكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور وقد يطلق الظن بمعنى الوهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد وقد يطلق على ما يقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت وعلى هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى وان هم الا يظنون وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والمائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب واعتقاد المقلد هكذا يستفاد مما في شرح المواقف وحاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرصد النظر [وفي كليات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا وشكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا وامنا والظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين والاعتقاد وعند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم وعند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا او ترجح احدهما والعمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحري وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبنتني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم وقد صرحوا في نواقض الموضوع بان الغالب كالمحقق وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع واذا غلب على ظنه وقع والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه او شبهة حكمية وقع معتبرا وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة وقد يجيء بمعنى التوقع كما في قوله تعالى ويظنون انهم ملاقوا ربهم ولا اثم في ظن لا يتكلم به وانما الاثم في ما يتكلم به ولا عبرة بالظن البين خطاء كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز وضوءه والظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين انتهى] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات والمقبولات والمصلحات والمخيلات والوهميات والمقرنة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب وتفصيل كل في موضعه والمظنونات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزة العقل صادقة كانت او كاذبة كما يقال فلان يطرف بالليل وكل من يطرف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فيخرج المشهورات والمسلمات والمقبولات ويدخل التجريبات والمتواترات والحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى . وقال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر ويندرج فيها المشهورات في بادي الراي وبعض المشهورات الحقيقية والمسلمات والمقبولات وكذا التجريبات الاكثرية وما يناسبها من الاخبار القريبة من حد التواتر والحدسيات الغير القوية انتهى .

بسم الله الرحمن الرحيم *



* باب العين المهملة *

فصل الباء * العتبة بفتح العين و التاء المثناة الفرفانية در لغت بمعنی چوب در است که بران پا میگذارند و عتبة الداخل نزد اهل رمل اسم شکلی است بدینصورت : و عتبة الخارج اسم شکلی است بدینصورت : *

العتاب بالمکسر ملامت کردن و عتاب المرء نفسه کقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتی علی ما فرطت في جنب الله الآيات * و قوله يوم يعرض الظالم علی یدیه يقول ياليتني آيات کذا في الاتقان *
العجب بالضم و سکون الجيم عند السالکين هو ان تنظر الى نفسك و عملک اي ان تعظم نفسك کذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة پس عاقل را بايد که خود را و طاعت خود را نا چیز داند و همه را از خود بهتر داند کما في مجمع السلوك *

التعجب عند اهل العربية من انسام الخبر علی الاصح قال ابن فارس هو تفضيل الشيء علی اضرابه و قال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره و قال الزمخشري معنی التعجب تعظيم الامر في قلوب السامعين لان التعجب لا يكون الا من شئ خارج عن نظائره و اشکاله و قال الزماني المطلوب في التعجب الابهام لان من شان الناس ان يتعجبوا مما لا يعرف سببه فکما استبهم السبب کان التعجب احسن * قال و اصل التعجب انما هو للمعنی الخفي سببه و الصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل فعم الا في الجذس من اجل التفتيح ليقع التفسير علی نحو التفتيح بالاضمار قبل الذكر ثم انهم قد وضعوا للتعجب ميغا من لفظه و هي ما افعله و افعل به و من غير لفظه نحو کبر کقوله تعالى کبرت کلمة تخرج من افواههم * فائدة * اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب فهو ما اصابهم على النار اي هؤلاء يجب ان يلعب منهم واما لا يومض الله تعالى بالتعجب لانه استعظام يصعبه الجهل و هو منزوع عن ذلك و لهذا يعبر جماعة بالتعجب بدله ليعلم انه تعجب من الله سبحانه للمخاطبين و نظير هذا بمجيئ الدعاء و الترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى ما يفهمه العرب اي هؤلاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا و لذلك قال سيدي في قوله تعالى لعنه يتذكروا يخشى المعنى اذهبا على رجائكما و طمعكما كذا في الاتقان في نوع الخبر و الانشاء •

العذب مقابل الوحشي كما يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الواو •

الاعراب بكسر الهمزة عند النحاة ما اختلف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية و المراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي و بالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر بشيى لم يكن قبل و اما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة زيد في ابتداء التركيب اعرابا و لو اعتدوا بالنسبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون في الطرف الآخر ايضا كذاك دعما للتحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني و ان كان تقدم حرف او حركة شرطاله متدبر • و قوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابنم و امرء بضم النون و الراء و ابغما و امرءا بفتحهما و ابنم و امرء بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا • و المعرب شامل للاسم و الفعل المضارع • و قيد الحيثية معتبرا اي الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو معرب ذانا كما في الاعراب بالحروف او صفة كما في الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جئى بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب بل من حيث انها توافق الياء و كذا جر الجوار • و البناء في به للسببية و المتبادر من السبب السبب القريب فخرج العامل و ان كان حرفا واحدا و لو اقيمت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج المقتضي و العامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس في آخر المعرب لانه يلحق الحركة و اما كون الحرف في نحو مسلمان و مسلمون و ان لم يكن في آخره ظاهرا اذ الآخر هو النون الا ان النون فيهما كالتنوين لحدنه حال الاضافة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن انه يكون آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف • و اما عند غيره فهو عبارة عن الاختلاف و لذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جفس العامل لان الجمعية بطلت باللام و احترز بذاك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار • و يعضد هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء و البناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا و لا يطلق على الحركات اصلا فالحركة ما به البناء في البناء فكذا في الاعراب • و يعضد المذهب الاول ان وضع الاثراب للمعاني المعنوية و تعيين

مآبه الاختلاف للمعاني أولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الأول الاعراب اما اصلي وهو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلام فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الانعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي واما غير اصلي وهو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح وهو ان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح وهو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب وذلك في المضمرة خاصة لا غير وذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا وانما هو اختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب والمجرور * ولما كانت هذه الاسماء نائبة مذاب الاسماء الظاهرة ومست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعللة اوجبت بناءها صيغ لكل واحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بنائها و يحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالة على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيلا انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات * اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة والمثنى والمجموع وغيرها واما في الفعل مكذون يفعلا ونحوه * واما بالحركة ففي الاسم كرفع زبد في ضرب زبد وفي الفعل كرفع آخر يفعل الرابع الاعراب في الاسم ثلثة انواع رفع ونصب وجر فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة * وفي الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعنوية على الاسماء ثلثة وانواع الاعراب كذلك جعل كل واحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية وما اشبهها ويسمى عمدة وهي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا والمفعول خمسة والنصب الذي هو الاخف علما للمفعولية وشبهها ويسمى فضلة ليعادل ثقل الرفع قاة الفاعلية وخفة النصب كثرة المفعولية والجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع واثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية والمفعولية في القلة والكثرة ويسمى علامة انتهى * واعراب الفعل رفع ونصب وجر الخماس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهو لاء مثلا في قولك جاءني هو لاء مرفوع محلا ومعناه انه في محل لو كان ثمة * عرب لكان مرفوعا لا انه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او الحرف وهو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة ولو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف * قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة محلا واللذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية

الكافية في تعريف المرنومات وغير المحلي اما لفظي وهو الذي يتلفظ به كرفع زيد و اما تقديري وهو بخلافه و يكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه وذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواء كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتثنية و في المعرب الذي استنقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي و من الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تابط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص * و نحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري و يحتمل ان يجعل بعد العلمية مبني اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب * فائدة * الاعراب مأخوذ من اعربه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقتضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزول فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شرح الكافية و غيرها *

المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عند النحاة هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني * وقولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذا المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا ولا تقديرا فيكون حركة آخره ارسكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد و التقديري كما في عصا و اعترض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معمة الاختلاف وذلك دور واجيب بان لا نسلم توقف معرفة مفهوم الاختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور وتوقف معرفة تحقق الاختلاف في افراده على معرفة انها معرفة بالنظر الى غير المتنبع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح فظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف و ان لم يتوقف على معرفة المعرب بالنظر الى المتنبع لكنها موقوفة عليها بالنظر الى غير المتنبع وهو الذي دون المحوي فالدور لازم بالنظر اليه * وقد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الباء من باب الباء الموحدة * وللخروج عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل قبل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد و يرد عليه خروج المضاف اليه و المفاعيل و سائر انفعالات عن الحد * وقيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف و دخل المضاف اليه و يرد عليه المبتدأ و الخبر فان كلا واحد منهما مركب مع الآخر لا مع الانتداء الذي هو عامل فيهما * واجيب باختيار مذهب الكوفيين من ان كلا واحد منهما عامل في الآخر * و الاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل وعلى هذا فلا اشكال و يظهر سببية التركيب لاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه او معه ومع غيره تحقق المعنى المقتضي لاعراب و المراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

و الامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة اي مؤثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناسب الغير المشابه لحويومئذ أعلم أن صاحب الكشف جعل الاسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة وليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذاك لا يحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الامام عبد القاهر و اعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل و لهذا اخذ التركيب في مفهومه * و اما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد و لذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة * أعلم أن المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجرو التنوين و يحرك بالفتح موضع الجر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و اللباب *

المعرب اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعماله العرب بناء على ذلك الوضع * و اختلف في وقوعه في القرآن ف قيل بوقوعه و هو مروي عن ابن عباس و عكرمة رضى و نفاه الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجيل فارسيتان و القسطاس رومية و قول الاكثر و لا نسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التذويز بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور و هو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل مناقشة * اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة أو لا يروى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف المتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرب قطعاً ان استعماله في ذلك المعنى ليس ما خوذا من غيرهم و التحقيق ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون اجماع عليها موضعاً لوقوع المعرب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي بارضاع متجددة و الكلام فيما هو من الارضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى ا اعجمي و عربي نفى القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي * و الجواب لانسلم انه نفى التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في انكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في انكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند في مبادئ اللغة و معرب نزل شعراء

عمر يست که دروي رعایت اعراب نگاهدارند و این فعل را تعریب گویند مقال رعایت فتحات متوالیه
 • بیت • باصفا (٩) همه وفا باید کرد • درمان باشد وفا ادا باید کرد • و مثال رعایت ضمت متوالیه • بیت •
 گم شد ترنج و گلبن نشکفت چون سرروش • بلبل بمرد و صلصل زد غلغل و خروش • و هم از نوع معرب
 است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجذد • ع • بمان با هوا و بمان با وفا • یا تمام حروف
 حلتی باشند که لب و زبان نجبند چنانکه • ع • و تهقه عقیقها • یا انکه حروف جمله نموي نباشند که
 دروي بی لب زبان حرکت کند • ع • درست شد که تو یارا مر جلال نداری • کذا فی جامع الصفائح •
العصب بانفتح و سکون الصاد المهملة عند اهل العروض اسکان الخامس المتحرک من الجزء كما
 فی عنوان الشرف • و در جامع الصفائح گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتی
 تا مفاعیلن گردد •

العصبية بعثتین فی اللغة من کان قرابته لابیہ و کانتها جمع عاصب و ان لم یسمع به من عصب القوم
 بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم ممي بها الواحد و الجمع
 و المذكر و المؤنث و قالوا فی مصدرها العصوة و الذکر یعصب الانثى ای یجعلها عصبه • و فی الشریعة کل
 من یأخذ من التركة ما إبقته اصحاب الفرائض ای جنسها واحدا کان او اکثر ای یصدق علیه ذلك سواء
 وجد صاحب فرض اولم یوجد ولا یخرج عن الحد العصبات مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبية نوعان
 نسبية کالابن و سببية و هو موای العتاقة ای المعتقد بالکسر مذکرا کان او مؤنثا و النسبية ثلثة اقسام عصبية
 بنفسه و هو کل ذکر لا یدخل فی نسبته ای المیت انثى • فان قامت الاخ لاب و ام عصبه بنفسه مع ان الام
 داخلة فی نسبته • فلت قرابة الاب اصل فی استحقاق العصبية فانها اذا انفردت کفت فی اثبات العصبية
 بخلاف قرابة الام فهي ملغاة لکنها جعلناها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام علی الاخ لاب
 و هم اربعة اصناف جزء المیت کالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله کالاب و اب الاب و ان علوا و جزء
 ابيه کالاخوة و بنیه و ان سفلوا و جزء جده کالاعمام و بنیه و ان سفلوا و عصبه بغيره و هو من یصیر عصبه
 بذلك الغير کالنسوة اللاتی فرضهن النصف و الذلذان یصرن عصبه باخوتهن کالبنت و الاخنت لاب و ام
 و الاخنت لاب و عصبه مع غیره و هو کل انثى تصیر عصبه مع انثى اخرى کالآخت مع البنت و الفرق
 بینهما ان الغير فی العصبه بغيره یكون عصبه بنفسه فیتعدی بسببه العصبية الى الانثى و فی العصبه مع
 غیره لا یكون عصبه اصلا بل تكون عصبية تلك العصبه مجامعة لذلك الغير هكذا فی الشریفة •

التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدلیل بقاء علی میل الی جانب کما فی التلویح •

العصب بانفتح و سکون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتی سالما و الخرم اسقاط
 اول الوند المجموع کذا فی رسالة قطب الدین السرخسی • و فی بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرک

من التودد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت •

العقاب بالكسر وبالضاد هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة واما ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في الدرر جدي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيء في لفظ التعزير • وتطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه •

المعاقبة عذد اهل العروض كون الحرين بحديث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقبيه فيتصور ان يكونا معا ولا يتفق ان يسقطا معا وذاك يقع في سببين خفيفين هما يدين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركنين و ان كان السببان والتودد الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضر من الكامل والعروض السائلة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي • ودر جامع الصنائع گوید معاقبة اجتماع سببين است چنانچه بی ساقط نگردد •

فصل الثاء الفوقانية • الاعنات بالنون عذد اهل البدیع هو التضمين و يسمى ايضا بالالتزام ولزوم ما لا يانم والتسديد وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

فصل الثاء المثلثة • العبث بفتح العين والباء الموحدة بحسب اللغة فعل لا يترتب عليه فائدة اصلا وبحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتقاده فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتقاده و ان كان في نفس الامر معتدا بها بناء على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فعل عبنا وان جمعت مائدتته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح التشمسية وحاشية شرح الموافف في بيان غرض العلم و يجيء في لفظ الغائنة ايضا • وفي العناية حاشية الهداية في مفسدات الصلوة قال بدر الدين الكردي العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشعري وما لا غرض فيه اصلا يسمى سفها • وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح ولا نزاع في الاصطلاح انتهى •

فصل الجيم • العروج قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

فصل الدال المهملة • العبادات بالكسر وتخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في شأنه تعالى ان نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام ونهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف • وتطلق العبادات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه • وفي مجمع السلوك العبادات على ثلاث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب وخوف العقاب وهذا هو العبادات المشهورة وبه يعبد عامة المؤمنين وبه يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص • وقيل العبادات لطلب الثواب لا تخرج المرء عن الاخلاص

وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُ لِيُنَالَ عِبَادَتَهُ شَرَفَ الْإِنْسَابِ بِأَن يُسَمِّيَهُ اللَّهُ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَهَذِهِ يَحْمِلُهَا بَعْضُهُمْ بِالْمَعْبُودِيَّةِ وَقِيلَ الْعِبَادَةُ أَنْ يَعْمَلَ الْعَبْدُ بِمَا يَرْضَى اللَّهُ تَعَالَى وَهِيَ لِعَوَامِ الْمُؤْمِنِينَ كَمَا أَنَّ الْعَبُودِيَّةَ لَخَوَاصِهِمْ وَهِيَ أَنْ تَرْضَى بِمَا يَفْعَلُ رَبُّكَ • وَقِيلَ الْعَبُودِيَّةُ أَرْبَعَةُ الْوَنَاءِ بِالْهَوْدِ وَالرَّضَاءِ بِالْمَوْعُودِ وَالْحَفَظَ لِلْحُدُودِ وَالصَّبْرَ عَلَى الْمَقْعُودِ وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُهُ أَجْلَالًا وَهَيْبَةً وَحَيَاءً مِنْهُ وَمَحَبَّةً لَهُ وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ الْعَالِيَةُ تَسْمَى فِي اصْطِلَاحِ بَعْضِ السَّالِكِينَ عِبَادَةً أَنْتَهَى • وَفِي خِلَاصَةِ السُّلُوكِ الْعَبُودِيَّةِ بِالضَّمِّ قِيلَ تَرَكَ الدَّعْوَى فَاحْتِمَالِ الْبُلُوْىِ وَحُبِّ الْمَوَايِ • وَقِيلَ الْعَبُودِيَّةُ تَرَكَ الْإِخْتِيَارَ وَالرَّامَةَ الذَّلَّ وَالْإِنْتِقَارَ • وَقِيلَ الْعَبُودِيَّةُ ثَلَاثَةٌ مَنَعَ النَّفْسَ عَنْ هَوَاهَا وَزَجَرَهَا عَنْ سُذَاهَا وَالطَّاعَةَ فِي أَمْرِ مَوْلَاهَا أَنْتَهَى •

الْعَبُودِيَّةُ بِالضَّمِّ قَدْ عُرِفَتْ قَبْلَ هَذَا وَنَهَايَةُ الْعَبُودِيَّةِ الْحُرِّيَّةُ كَمَا مَرَفِي فِصْلِ الرَّاءِ مِنْ بَابِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ • الْعَبُودَةُ عِنْدَ بَعْضِ السَّالِكِينَ هِيَ الْعِبَادَةُ لَهُ تَعَالَى أَجْلَالًا وَهَيْبَةً وَحَيَاءً مِنْهُ وَمَحَبَّةً لَهُ وَهِيَ أَعْلَى مِنَ الْعَبُودِيَّةِ وَهِيَ أَعْلَى مِنَ الْعِبَادَةِ فَالْعِبَادَةُ مَحَلُّهَا الْبَدَنُ وَهِيَ إِقَامَةُ الْأُمُورِ الْعَبُودِيَّةِ مَحَلُّهَا الرُّوحُ وَهِيَ الرِّضَاءُ بِالْحُكْمِ وَالْعَبُودَةُ مَحَلُّهَا السَّرَّ وَالْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ كَأَنَّهُمْ كَانُوا فِي مَرْتَبَةِ الْعَبُودَةِ فَكَانَ الصَّدِيقُ رَضَ يَعْبُدُهُ أَجْلَالًا وَتَعْظِيمًا كَمَا إِنْ شَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يُفْضَلْكَ أَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صِيَامٍ وَلَا صَلَاةٍ وَإِنَّمَا فَضْلُكَ بِشَيْءٍ وَمَرَفِي صَدْرُهُ وَذَلِكَ الشَّيْءُ عِظَمُ اللَّهِ وَأَجْلَالُهُ وَكَانَ عُمَرُ رَضَ يَعْبُدُهُ خَوْفًا وَهَيْبَةً وَلِذَلِكَ كَانَ مُهَيِّبًا مِنْ خَافَ اللَّهَ خَافَ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ وَكَانَ عُثْمَانُ رَضَ يَعْبُدُهُ حَيَاءً قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسْتَحْيِي مِمَّنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَكَانَ عَلِيٌّ رَضَ يَعْبُدُهُ مَحَبَّةً قَالَ تَعَالَى وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا آلَايَةً كَذَا فِي مَجْمَعِ السُّلُوكِ • الْعَبْدُ بِالْفَتْحِ وَالسُّكُونِ خِلَافُ الْحُرِّ كَمَا مَرَفِي فِصْلِ الرَّاءِ مِنْ بَابِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ •

الْعِبَادِلَةُ فِي عَرَفِ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحَ ثَلَاثَةٌ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ • وَفِي عَرَفِ غَيْرِهِمْ أَرْبَعَةٌ أَخْرَجُوا ابْنَ مَسْعُودٍ وَادْخَلُوا ابْنَ عُمَرَ وَابْنَ الْعَاصِ وَابْنَ الزُّبَيْرِ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَغَيْرُهُ وَغَلَطُوا صَاحِبَ الصَّحَاحِ إِذَا ادْخَلَ ابْنَ مَسْعُودٍ وَأَخْرَجَ ابْنَ عُمَرَ وَابْنَ الْعَاصِ كَذَا فِي نَتِجِ الْقَدِيرِ فِي كِتَابِ الْحَجِّ فِي بَابِ التَّمَتُّعِ فِي شَرْحِ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ وَأَشْهُرُ الْحَجِّ شَوَالُ الْخِ •

عَبْدُ الرَّحِيمِ دَرِ اصْطِلَاحِ صُوفِيَةٍ أَنَّهُ مَظْهَرُ اسْمِ رَحِيمِ اسْتِ وَرَحِمْتِ أَوْ مَخْصُوصِ بِمُتَقِيَانِ اسْمَتِ • عَبْدُ الْكَرِيمِ دَرِ اصْطِلَاحِ صُوفِيَةٍ أَنَّهُ اسْمُ خَدَايْتِ عَالِيٍّ أَوْ رَا نَمُودَةِ بَاشِدِ اِصْمِ الْكَرِيمِ وَتَجَلِّيِ نَمُودَةِ • بُوْدُ بَرُوِي بِكَرَمِ خَوِيْشِ وَتَحْقِيقِ يَامَنَةِ بُوْدُ بِحَقِيقَتِ عِبْرَدِيَّتِ وَفِيَزْ أَنَّهُ هَرْ كِنَاهِي كِهْ اَزْ كَسِي بِيَنْدِ سَتَرِ فَرْمَايْدِ وَهَرْ كِنَاهِي كِهْ كَنْدِ بَرُوِي اَزَانِ تَجَاوُزِ نِمَايْدِ بَلَكِهْ بِاَكْرَمِ خِصَالِ وَاحْمَدِ اَفْعَالِ عِذْرِ خَوَاهِي كَنْدِ كَذَا فِي كَشْفِ الْمَغَاتِ •

عَبْدُ الْعَزِيزِ دَرِ اصْطِلَاحِ صُوفِيَةٍ عِبَارَتِ اسْمِ كِهْ عَزِيزُ كُودَانِيْدَةِ اسْمَتِ أَوْ رَاحِقُ تَعَالَى بِتَجَلِّيِ عِزَّتِ • پَسْ غَالِبِ نَشُودِ بَرُوِيْهِ كَسْ اَزْ مَكْنَزَاتِ وَ اَوْ غَالِبِ مِيْشُودِ بَرُوِيْهِ مَكْنَزَاتِ كِهْ دُوْنِ اَوِيَنْدِ كَذَا فِي لَطَائِفِ اللِّغَاتِ •

العابد وآن كسى است كه پيوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمايد از براي ثواب اخروي و جمع ان عباد است و متشبه محقق بعابد متعدّد است نه عابد و كذا لك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذلك مفصلاً في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهملة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذلك •

العبادية فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الصاد المعجمة من باب الالف •

العبيدية فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية • من المرجئة ان عام الله تعالى لم يزل شيئاً غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان اما روي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف •

المعبدية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخذسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين و خالفوا الثعلبية في زنة العبيد اي اخذها منهم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف •

العبادية بالجيم و الراء فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمن بن عجرد و افقوا الفجرات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افرقوا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشيعية و الحازمية و الاطرافية و الخافية و المعلومية و المجهوية و الصلحية و الثعلبية كذا في شرح المواقف •

العدد بالفتح و التشديد لغة الافناء و عند المحاسبين اسقاط امثال العدد الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضاً على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلاثة من التسعة • و العدد العاد يسمى بالجزء ايضاً و قد سبق في فصل الالف من باب الجيم ثم العاد اما عاد بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدّه و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطأ كان او سطحاً او جسماً يمكن ان يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الأشل بالاندرج و قد يفسر العدّ باحتياع العاد للمعروف بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم •

العدد بفتحين عند جميع النحاة و بعض المحاسبين هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد و الكمية كلمة نسبة اي الصفة المنسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السؤال بكم و هو المعين لان كم للسؤال عن معين فخرج الجمع حتى الالف و المئات ايضاً و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جواباً لكم و فيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئتين الا ان يقال ان هذا ليس جواباً عن السؤال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

ولا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالسؤال عن العدد و الا لم يكن المساحة كمًّا لان ذلك من التباس الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي * ثم المراد بما به يجاب عن السؤال بكم هو ما وضع لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلان ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس الا من جهة دلالتها على الكمية حتى لو اريد منهما الماهية فقط لم يقع جوابا لكم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عند المهندسين * و كذا ما قيل العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثنان باعتبار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكنه لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزئة كالكسور او بالتكرار كالتصحيح او بهما كالمختاطات او يقال هو ما يقع في مراتب العد فان الواحد يعد الصحاح من الاعداد و الكسور تعد الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد مخرج له * و قيل العدد ما كان نصف مجموع حاشيته و المراد من حاشيته العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدّهما من ذلك العدد واحد مثلا الثلثة نصف مجموع الاربعة و الاثنان و نصف مجموع الخمسة و الواحد * و كذا النصف مثلا نصف مجموع الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني اذ لا جزء له فلا يكون عددا و هو مذهب كثير من الحساب * و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد هو الكمية المتألقة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد و على القول بان العدد هو الكم المنفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي * و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و انما ذكرنا في العدد لانهما يفتقر اليهما العشرات كعدد عشر و اثني عشر فهما حينئذ معهما من العدد و لا يخفى ان هذا قياس فاسد و على هذا القول ما قيل العدد هو الكمية من الآحاد و اما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد * التقسيم * العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و ينسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر واحدا و ذاك الاكثر المفروض واحدا يسمى مخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزِيَ الواحد باجزاء معينة سمى مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمى بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مربعا او مضروب في غيره و يسمى مسطحا و المستطاحان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة في اربعة و مسطح ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المسطح في احد ضلعيه اي في احد العددين اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لآخر فهما متشابهان

تم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة وهي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقاً على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر والثاني منطق الجذر وبينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة وصدق الاول فقط على العشرة وصدق الثاني فقط على مائة واحد وعشرين وان لم يكن كذلك يسمى اسم * وايضا الصحيح ان ماوى مجموع اجزائه المفردة له اي لذلك الصحيح يسمى تاماً ومعتدلاً ومساوياً كالسنة فان لها مئداً ونصفاً وثلاثاً ومجموعها سنة وان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصاً كالاربعة فان لها نصفاً وربعا ومجموعهما ثلاثة وان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائداً كاثني عشر فان له نصفاً وربعا وثلاثاً ومئداً ونصف سدس ومجموعها ستة عشر * وايضا اركان العددين الصحيحين بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر وبالعكس فهما متحابان مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر * وان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساوياً لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة وثلثين وخمسة وخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر * وايضا الصحيح اما زوج او فرد و الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد وقد سبق في فصل الجسيم من باب الزاء المعجزة و كل من الزوج والفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلاثة و المركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري والمشهور ان العدد الاول ما لا يعدة غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة ويسمى بسيطاً ايضاً كما في فيروز شاهي والمركب ما يعدة غير الواحد ايضاً كالاربعة يعدة الاثنان كذا في شرح المواقف ومعني عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذكور شد في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة *

العددي هو ما يكون مقابلته بالثمن مبنيًا على العدد ويجيء في لفظ المثلي في فصل الام من

باب الميم مع بيان العددي المتقارب والمتفاوت *

الأعداد المتوالية هي الأعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحداً

ام غير واحد وان اخذت الأعداد بتفاضل اثنين اثنين وجعل المبدأ واحداً سميت اعداداً متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ وان جعل المبدأ اثنين سميت ازواجاً متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ *

الأعداد الطبيعية هي الأعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد واثنين وثلاثة ونحوها سواء كان

المبدأ واحداً او غيره مثل ٣ و ٤ و ٩ ومثل ١ و ٤ و ٧ * وان جعل المبدأ واحداً ثم يزداد عليه اثنان وعلى المجموع ثلاثة وعلى المجموع اربعة هكذا يزداد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الأعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ * وان اخذ الواحد ثم يترك العددين اللذان بعده ويؤخذ اربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اي بعد اربعة ويؤخذ ما بعدها اي التسعة ثم يترك ستة اعداد ويؤخذ ما بعدها وهكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين ويؤخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات * وان اخذ واحد ثم ترك ثلاثة اعداد بعده ويؤخذ

ما بعدها اي الخمسة ثم يترك ستة ويؤخذ ما بعدها اي اثنى عشر وهكذا يترك بتفاضل ثلاثة ثلاثة ويؤخذ ما بعدها فالاعداد الماخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب *

علم العدد هو علم من اصول الرياضي وقد سبق في المقدمة *

العدة بالكسر والتشديد لغة الاحصاء وشرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتأكد بالدخول ونفيه انه يشكل بام الواد والصغيرة والموطوءة بالشبهة والنكاح الفاسد وبالمخاوبها خلوة صحيحة وبالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر رجلا كما وقع في النظم وغيره مع التسامح في الحمل فالاحسن ان يقال ايام يصير التزوج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز *

التعدد عند اهل البديع ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و يسمى سيادة الاعداد ايضا وقد سبق

في فصل القاف من باب المين *

الاستعداد هو الذي يحصل المشي بتحقيق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكماء في تعريف موضوع الحكمة * و في شرح القانونية النطفة انسان بالقوة يعني ان من شأنها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع وحصول الشرائط يحصل فيها كيفية مهيئة لتلك الصورة فتلك الكيفية تسمى استعدادا والقبول اللازم لها امكانا استعداديا وقوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبول و امكان الاستعداد والاستعداد كما يجيء في لفظ الامكان فلا استعداد على هذا معنيان الكيفية المهيئة والقبول اللازم لها المقابل للفعل ويجيء ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول والانفعال و يسمى ضعفا و لا قوة كالمرضية و اما استعداد نحو الدفع والاقبول و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصاحبة * و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها وان ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء من الملموسات *

المعد يجيء تفسيره في لفظ العلة في فصل الام من باب العين *

العضادة در علم اسطرلاب عبارتست از جسميكه بر پشت حجرة بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حرکت دهند پس اگر عضادة چنان باشد كه چون شظيّه ارتفاع بر خط علاقه نهند خط علاقه منصف سطح آن عضادة باشد آن عضادة را عضادة تام گویند و اگر بر وجهي باشد كه طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضادة منحرف خوانند و شظيّه طرف باريك عضادة را گویند و عضادة بكسر عين و تخفيف ضاد معجمه ماخوذ است از عضادتي الباب و آن دو چوب باشد بر شكل در مسطرة از دو جانب در و بعضي

كفته اند كه بفتح عين و تشديد ضاد است مشتق از عضد بمعنى ياربى دادن چه ياربى دهنده است
مر منجم را در اعمال اسطراب كذا ذكر العلي البرجندى في شرح بيست باب • و در منتخب اللغات ميگويد
عَضَاد بالضم چوب طرف در كه آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغى كه بر بازوي ستور كشند •

العقد بالفتح و سكون القاف فى الاصل الجمع بين اطراف الجسم و شرعا الاجاب و القبول مع الارتباط
المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لامور ثلاثة الاجاب و القبول و الارتباط كما فى العارفة حاشية
شرح الوقاية في كتاب النكاح • و عند البلغاء ان ينظم نثر قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق
الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على اى طريق كان اذ لا دخل
فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غُيّر تغييرا كثيرا لا يتحمل مثله فى الاقتباس او
لم يغير تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث و حينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فمثال
العقد من القرآن قوله

• شعر •

انلني بالذي استقرضت خطاً • و اشهد معشراً قد شاهدوه

فان الله خلق البسرا • عذت بجلال هيبتة الوجوه

يقول اذا تداينتسم بدین • الى اجل مسمى فاكتبوه

• شعر •

و مثال العقد من الحديث قول الامام الشافعي رح

عمدة الخير عندنا كلمات قالهن خير البرية

أتق الشبهات و ازهد ودع ما ليس يعنك و اعملن بنيتسه

عقد قوله صلى الله عليه وآله وسلم الحال يقن و الاحرام يقن و بينهما امور مشتبهات و قوله عليه السلام
ازهد فى الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات • و مثال العقد من غير القرآن و الحديث قول ابى العنابية • شعر • ما بال من اوله نطفة •
و جيفة اخرة يفخره • عقد قول علي رضي و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة •

عقد الوضع عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنوانى كما ان عقد الحمل عندهم
اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل
مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمسية في تحقيق المحصورات •
المعقود عند المحاسبين هو العدد الامم و يسمى اسم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا
بل تقريبا كالانثى و الثلاثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب •

العقدة بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا
بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجوزهر و عقده نزد شعراء بيتی است كه بعد هر قسمی از ترجیع می آید چنانچه در فصل عین از باب راي مهمله گذشت •

الاعتقاد كالانصراف عند الأصوليين و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح و خص استعمال هذا اللفظ في المعاملات كذا في التوضيح في باب الحكم و المراد باجزاء التصرف الايجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندي حيث قال في شرح مختصر الوقاية في كتاب البيع الاعتقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى و الخفاء في ان كلام احد المتعاقدين ايجاب و كلام الآخر قبول •

المنعقدة و تسمى بالمعقودة ايضا عند الفقهاء من انواع اليدين •

الاعتقاد كالانتخاب له معنيان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم او راجح فيعلم العلم و هو حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني في المطول في بيان صدق الخبر فاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق في حاشية العضدي في بحث العلم و قال في شرح التجريد ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطابقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و هذا متداول مشهور و قد يقال لاحد قسمي العلم و هو اليقين انتهى • و هو يخالف ما في المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غير مشهور و بمعنى التصديق مشهورا • و ايضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فانه يشتمل ايضا و لهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الا فاعتقاد فاسد انتهى و كان اليقين معنى ثالث للاعتقاد و الله اعلم •

التعقيد كالترصيع عند اهل البيان كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد لخلل اما في النظم و اما في الانتقال اي كونه غير ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ايراد اعلام المرام فخرج المتشابه ان المقصود منه الابتلاء لا الافهام ولا يرد المشترك و المجلد ايضا ان ليس فيهما خلل لا في النظم و لا في الانتقال كما فسر به • و التعقيد مطلقا سواء كان لفظيا و هو الذي يكون بسبب خلل في النظم او معنويا و هو الذي يكون بسبب خلل في الانتقال مغل بالافصاح • و اورد عليه بانه لو كان مغل بالافصاح لم يكن اللغزو المعنى عنه مقبولين مع انها مما يورد في علم البديع • و الجواب ان قبولهما ليس من حيث الافصاح بل لاشتغالها على دقة يختبر بها اهل الفطن و لما كان عدم ظهور الدلالة صادقا على عدم ظهورها لاشتغال الكلام على لفظ غريب او مخالف للقياس مع انه ليس تعقيدا قيد ذلك بقولنا لخلل • ثم انه ليس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة

الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان و الخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطأ في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى * و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لا تشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتخدير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضرار او غير ذلك الا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية * فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع الخلو عنه بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلا يكون اشتراط الخلو عنه في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر الخلو عن ضعف التاليف مستدركا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل و بين ما هو خلاف الاصل و الاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل * و اما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني و ان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جامعي احمد بالتونين لان جامعي احمد يفيد مجيئ احمد ما لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي * شعر * و ما مثله في الناس الا مملكا * ابو امه حي ابو يقاربه * اي ليس في الناس مثله حي يقاربه في الفضائل الا مملكا و هو الذي اعطي الملك و المال يعني هشاما ابو امه اي ابو ام ذلك المملك ابو اي ابو ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعني ابو امه ابو بالاجنبي الذي هو حي و بين الموصوف و الصفة اعني حي يقاربه بالاجنبي الذي هو ابو و تقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حي و لهذا نصبه و الا فالمختار البديل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكذا اوجب زيادة في التعقيد و المراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم و الا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح و الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يخيّل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى و المراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمه و اعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا و قد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهمها غير الخاصة تسمى مبتدلة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تدافع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لا ينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولا يرد الابهام الذي عد من المحسنات للكلام البليغ لانه انما يعد محسنا عند وضوح القرينة الدالة على المراد * و الاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكفايات والالزام خروج أكثر الكفايات المعتبرة عند القوم من حيز الاعتبار خارج من حيز الاعتبار لأن صعوبة الانتقال في تلك الكفايات إن أدت إلى التعقيد فلا نعلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بأن المعنى واللفز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد • واعتراض أيضا أنه يلزم أن لا يكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني فصيحاً لأنه ليس له الخلو من التعقيد ودفعه بأن مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلاغ غير وجيه لأن الكلام الخالي من المجاز والكناية إذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطاً من درجة الاعتبار إلا أن يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى وإن كان معتبراً من حيث رعاية مقتضى الحال وبعدُ يتجه عليه أن المعتبر في البلاغة سقوط ما ليس له معنى ثانٍ بمعنى مقتضى الحال لا باعتبار الكون مجازاً أو حقيقة والاحسن أن يقال خص صاحب الإيضاح البيان الخالي عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لأنه المحتاج إلى البيان والتوضيح • وأما الخلو من التعقيد المعنوي لعدم معنى ثانٍ فواضح لا حاجة إلى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الأحنف • شعر • ساطلبُ بعد الدار عنكم لتقربوا • وتسكب عيناى الدموع لتجيدا • فالشاعر قصد إلى أن يحصل المراد بأن يكون في الاستغناء عنه كالهارب ويُرى نفسه عنه معرضاً ومن هذا حكم بأن الحرص شوم والحرص محزوم وقيل لو لم تطلب الرزق يطلبك وفي الحديث زرعاً تزد حباً وبالجملّة جعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن وأصاب لأنه واضح الانتقال لأنه كثيراً ما يجعل دليلاً عليه وجعل جمود العين كناية عن السرور قياساً على جعل السكب بمقابله ولم يصب لأن سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فإنه يعم أزمدة الخلو من الحزن سواء كان زمن السرور أو لا فلا ينتقل منه إلى السرور بل إلى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول والجللي و ابنى القاصم •

المعقد على صيغة اسم المفعول من التعقيد فزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل گرهي نويسد و اين داخل موشع است كذا في مجمع الصنائع •

العمدة بالضم وسكون الميم مقابل الفضلة كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء ويطلق أيضاً على الرفع كما مر في لفظ الاعراب •

العماد بالكسر عند الكوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء •

العمود بالفتح في اللغة بمعنى ستون خانه • وعند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث عن جذبيه زاويتان متساويتان كذا في شرح اشكال التأسيس وبعبارة أخرى العمود خط قائم على خط آخر بحيث لا يميل إلى جانب بل يقوم مستوياً وهذا هو العمود من الخط على الخط • وأما العمود من الخط على المصطحف فهو خط قائم على سطح مستوٍ بحيث لا يميل إلى جانب بل يسيط بقائمه

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط * و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لمس السطح الآخر ب كله بان يقع كل ذلك الخط الخارج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه ب كله فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - و عند بفتحتين جمع عمود است *

عند معنوي در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت انسان كامل است كذا في لطائف اللغات *

الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيى في فصل اللام من باب الميم * و اعتماد اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه اي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال * و اعتماده على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره *

التعاند بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد و هذان الامران يسميان بالمتعاندين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان و قد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة *

العندية بالكسرية فرقة من السونسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة *

العنادية فرقة من السونسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهام و خيالات باطلة و قد سبق ايضا هناك * و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاستعارة وهو ما لا يمكن فيه اجتماع المستعار و المستعار منه في شئ و يقابلها الوفاقية كما يجيى في فصل الراء * و عند المنطقيين تطلق على شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما منافي للآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة و الكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي و في التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليدس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشئ و نقيضه مع تحقق العناد بين الشئ و مساوي نقيضه او احص منه او اعم منه مثالها اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و قد سبق ايضا في لفظ الشرطية *

العادة قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا و غلب استعماله فيه كالصلوة و الزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى اذ ذلك

حقيقة شرعية من العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية * وقد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والذابة فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة وفي ذوات القوائم الاربعة والعادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما يهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال والعادة * وفي التلويح العادة تشتمل العرف الخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال انتهى * وفي الاشياء والنظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطائفة السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للمحاة والعرفية الشرعية كالصلوة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية *

الاعادة هي عند الفقهاء من الشافعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وفيل لعدر فالفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العنودي * وفي كشف البزدوي قال بعض الاصوليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في الاداء والقضاء لانها من اقسام الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي *

المعاد بالفتح نداء بلغاء اسم صفتى است وآن اين است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم وعجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا باخر مثاله

* شعر *

آمد بهار خرم مجزي گرفت سادة * سادة همي چكوبد گوید بيار باده

باده طرب نزايد از دست حور زاده * زاده ز حور خورشيد اورا فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و اين اخص از تشبييع است چنانكه گذشت * ومعاد نزد اهل كلام 'حشر را گویند

وآن در قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الرأ من باب الحاء المهمة و معاد نزد صوفيسه اسماء كلي الهي را گویند چنانکه مبدأ اسماء كلي كوني را گویند و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود که مبدأ اوست و رجوع از راه اسماء كلي الهي باشد که معاد اوست • و در شرح گلشن میگوید که مبدأ هر یکی آن اسم است که از آن اسم ظهور یافته است كما بدأكم تعودون اي برادر شيعی مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اسم مظهر آنست مگر انسان کامل که مظهر و عارف جميع اسماء است کذا في كشف اللغات •

العید در لغت معروف و در اصطلاح صوفیه چیزی که عائد شود بر قلب از تجلی جمال تا وقت تجلی بهر روش که باشد خواه جلالي و خواه جمالي کذا في لطائف اللغات •
الاعتیاد مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغریب كما یجیی •

العهد بالضم و سکون الهاء تطلق علی معان سبقت في لفظ الدرك في فصل القاف من باب الدال المهمة •

فصل الرأ المهمة • العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسیر الرؤيا يقال عَبَّرْتُ الرؤيا عَبَّرَهَا عبارة اي فسرتها و کذا عَبَّرْتُهَا و عَبَّرْتُ عَنْ فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور و هو عاقبة الرؤيا و لانها تكلم عما في الضمير • و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارات نزد بلغاء آنست که الفاظی را بترکیبی آرد که فصحاء و بلغاء در منشآت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف کرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان کرد و معنی آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عامیان که ایشان لائق ذکر نیستند انتهى • و عند الاصولیین هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشیخ فعبارة النص لفظ یتثبت به حکم سيق الكلام له فقولنا لفظ بمنزلة الجذس يشتمل الاشارة و الدالة و الامتناع و بقولنا یتثبت به حکم خرج الدالة و الامتناع و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الرأ من باب الظاء المعجمة • و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بذاء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم النخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من كشف البزدوي و شرح الشاشي و یجیی في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهمة من باب النون •

الاعتبار في اللغة رد الشیخ الى نظيره بان يحکم علیه بحکمه و منه سمي الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة و هو يشتمل الاتعاظ و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التسليم في

الأمور الاعتبارية • القضايا الاعتبارية • العاذرية (٩٩٠) التعزير • العشرة • العاشر • العاصر • المنصر

باب القياس • وعند المحدثين هو تفتحس حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا وذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع والمسانيد و الاجزاء • وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد قد توهم ان الاعتبار قسم للمتابعات والشواهد وليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة • وعند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويجئ في لفظ المنامبة في فصل الباء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك •

الامور الاعتبارية سبقت في فصل الرأ من باب الالف •

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات والمشاهدات وقد سبقت في فصل السين من باب الحاء المهملة •

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجذات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجئ في فصل الدال من باب النون •

التعزير كالتصريف من العز بالراء المعجمة بمعنى الرد والردع وشرعا هو تاديب دون الحد كما في الكافي والفرق بينه وبين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر والتعزير مفوض الى راي الامام وان الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب مع الشبهات وان الحد لا يجب على الصبي والتعزير يشرع عليه وان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرا والتعزير لا يطلق عليه وانما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير والكافر ليس من اهل التطهير وانما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى •

العشرة بكسر عين و سكن شين معجمه زندكاني نيك كردن و نزد صوفيه لذات اس است با حق تعالى با شعور كذا في كشف اللغات •

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اى اخذت منهم العشر وشريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ صدقة التجار وامنهم من اللصوص كما في الكرمانى وغيره من المتداولات كذا في جامع الرموز •

العاصر بالصاد المهملة عند الاطباء دواء يبلغ قنضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالايلم كذا في الموجز في فن الادوية •

العنصر بضم العين والصاد وفتحهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعه العناصر وتسمى ايضا بالامهات والامطقصات والمواد والاركان • والعنصري العناصر الاربعة من النار والهواء والماء والارض كما في شرح

المواقف وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة انتهى وعرف العنصر بأنه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم والبسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة والميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط وهذا القيد لخراج الفلكيات والمتأخرون من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق وهو النار وخفيف مضاف وهو الهواء وثقل مطلق وهو الارض وثقل مضاف وهو الماء ومعنى الخفيف والثقيل المطلقين والمضادين سبق في لفظ الثقل في فصل الام من باب الذاء المثلثة * وقال بعض المتكلمين هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها ولان الحرارة مدبرة للكائنات وحصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته ومطارعه للانفعالات وتحصل النار بحرارة الهواء العاطمة والباقيان بالبرودة الكثفة الثالث انما هي الماء ان قبوله التخلخل والتكاثف محسوس الرابع انما هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطامة والكثامة فبازدياد كثافته يصير ارضا وماء و بازدياد لطافته يصير نارا وهواء * وقيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فائنان على ثلاثة اقوال الاول هما النار فانه في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب لانعمال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاملة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك * وقيل العناصر ثلثة الارض والماء لما مر والنار للحرارة المدبرة * وقيل اصول المركبات ليست اربعا او مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزية لانه في كلام الامدي جواهر صلبة النخ * وقيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس اول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة * فائدة * العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة وكان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال وهاد بسبب الارض والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكناً للحيوانات * فائدة * العناصر اربعة تقبل الكون والفساد فينقلب كل من الاربعة الى الآخر بعضها بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة ويخالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء وبالعكس كما يجعل اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة ويقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا وكذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين وبالعكس بالتبريد وكذا ينقلب الهواء الى النار كما في كبر الحديد وبالعكس كما في شعلة النار والاصعدت تلك الشعلة الى السماء وتحرق كل شي في فوقها يقع وليس كذلك وبعضها بواسطة وهو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل يقلب هواء ثم نارا وعلى هذا

نفس * فائدة * زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات * فائدة * طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة و محاذها ماس بمقعر فلك القمر و تحته طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان والنيازك ونحوها * ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق فلا يكون هواء صرفا * ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية * ثم الطبقة التربةية وهي ما فيه ارضية و هوائية * ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية * ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز وهي تراب صرف لا لون لها و الاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار و الهواء الحار التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب و نحوها من ذوات الاذنان و النيازك و الاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض و الهواء ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض و الماء ثم طبقة الماء وهي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض لمخالطة بغيرها تتكون فيها الجبال و المعادن و النباتات و الحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز •

عنصر القضية عند المنطقيين هو الكيفية الدائمة للنسبة بين طرفي القضية و تسمى مادة القضية و يجيى في بيان الموجهات في فصل الهاء من باب الواو •

العتار بفتح العين و القاف المخففة في اللغة الارض و الشجر و المتاع كما في الصحاح و غيره فهو شامل للمنقول ايضا * وفي الشريعة العرصة مبنية كانت اولا و ما في العمادي انه العرصة المبنية لا يخلو عن شئ فان البناء ليس من العتار في شئ كما لا يخفى على المتنبع كذا في جامع الرموز في كتاب الفلاح في فصل النفقة •

العقر بالضم و مكون القاف كابدين كه بشبهة وطي واجب شؤد كذا في الصراح • وفي الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحرائر يراد به مهر المثل و اذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها ان كانت بكر و ان كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح • وفي جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل • و قيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا و الفتوى على الاول •

العمرة بالضم و مكون الميم هي اسم من الاعتماد لغة القصد الى مكان عامر كما في المغرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات و شريعة افعال مخصوصة و تسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

العمرى بالضم و المكون اسم من الاعمار يقال اعمرته لدار عمرى اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية وهي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص

بشرط ان يرد الدار على المعمر او على ورثته اذا مات المعمر او الشخص المعمر له وهو صحيح و الشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته و لورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

العمروية فرقة من المعتزلة مثل الواصلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رضى وهم مفسدون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفنا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواصلية و زاد عليه تعميم التفسير كذا في شرح المواقف •

المعمرية فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام و اما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعها كالنار للاحراق و الشمس للحرارة و اما اختيارا كالحياوان الالوان • قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه و لا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توأيدا بقاء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة كذا في شرح المواقف •

المعيار بكسر الميم عند الاصوليين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم و قد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

الاستعارة في اللغة بعاريت خواستن چيزي و نزد فارسيان عبارتيست از اضافت مشبه به بمشبهه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بر دو گونه است يكي حقيقت دوم مجاز حقيقت آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بر دو نمط يانده اند يكي ترشيع دوم تجريد ترشيع آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبدن را رعايت كنند مثاله • شعر •
اي شاه سخفوران گراز تيغ زبان • تو كام براندي و جهان بگرفتي • تيغ مستعار امت و زبان مستعار منه و رعايت لوازم تيغ و زبان نيز كرده است و تجريد آنست كه بذكر جانب رعايت لوازم كنند و يكي از موجودات يعني از اعيان باشد و دوم از اعراض مثاله • شعر • زان شكر لب كه خوردني نيست • هر لحظه خوريم زهر غصه • شكر مستعار است و لب مستعار منه اينجا رعايت شكر كرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعايت غصه هيچ نكرده و مجاز آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعني محسوس حواس ظاهره و يا آنكه از متصورات باشند يعني محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و دوم متصور مثاله • شعر •
هر جا كه كسي است در جهان خواهم كشت • تا كس سخن عشق نيارد بزبان • سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كنند و سخن و عشق نيز از متصورات است كه در خارج وجودي ندارد بدانكه آنچه اينجا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر كرده شده بر اصطلاح پارسيدانست و اين را مولانا جعفر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نيز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع •

والاستعارة عند الفقهاء والأصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • وفي اصطلاح علماء البيان عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدري وجلي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وءى سمعهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان أو مركبا وقد تخص بالمفرد منه و تقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وإن كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه والقول بتخصيص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر جار الله • وأما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل ويقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي وقد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال أهل البيان المجاز إن كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل والافستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي أي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللغوية أن استعمال اللفظ لا يكون إلا بإرادة المعنى منه فإذا أطلق نحو المشفر على شفة الإنسان وأريد تشبيهها بمشفر الأبل في الغلط فهو استعارة وإن أريد أنه إطلاق المقيد على المطلق كإطلاق المرسل على الأنف من غير قصد إلى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالدسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون استعارة وإن يكون مجازا مرسلا باعتبارين ولا يخفى أنك إذا قلت رأيت مشفرزبد وتصدت الاستعارة وليس مشفرة غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما إذا كان مجازا مرسلا وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم أعني استعمال اسم المشبه به في المشبه والمراد بالاسم ما يقابل المسمى أعني اللفظ لا ما يقابل الفعل والحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير واللفظ المشبه به مستعار والمعنى المشبه به مستعار منه والمعنى المشبه مستعار له هكذا في الأطول وأكثر كتب هذا الفن وزاد صاحب كشف البزدري ما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحليين لكن في الاتقان أركان الاستعارة ثلاثة مستعار وهو اللفظ المشبه به ومستعار منه وهو اللفظ المشبه ومستعار له وهو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة أن تستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها وحكمة ذلك إظهار الخفي والجلي وإيضاح الظاهر الذي ليس بجلي أو حصول المبالغة أو المجموع مثال إظهار الخفي وأنه في أم الكتاب فإن حقيقته وأنه في أصل الكتاب فاستعير لفظ الأم للأصل لأن الأولاد تنشأ من الأم كما تنشأ الفروع من الأصول وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمركبي حتى يصير مرقيا فينتقل السامع من حد السماع إلى حد العيان وذلك إبلغ في البيان ومثال إيضاح ما ليس بجلي ليصير جليا وإخفاء لهما جناح الذل فان المراد منه أمر الولد بالذل وأولاده رحمة فاستعير للذل أولا جانب ثم للجانب جناح أي إخفاء

جانب. الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمرئي مركزاً لاجل حسن البيان ولما كان المراد خفض جانب الولد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما والاستكانة متمكنة احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعمل لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفلى اذنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصل ذلك الا بذكر الجناح كالأطائر ومثال المبالغة و فجرنا الارض عيوناً اي فجرنا عيون الارض ولو عبر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعر بان الارض كلها صارت عيوناً انتهى * فائدة * اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعة المشبهة به لا للمشبه ولا لاسم منهما * وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما هو له بتأويل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد ويشكر استعارة ورد بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلاً موضوع للسمع المخصوص وفي صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع وتحقيق ذلك ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مذل تلك الجنة وتلك الانبياء والمخالب التي غير ذلك والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجنة والهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسداً وحكمت بروية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعاراً لمفهوم الرجل الشجاع والثاني ان يستعمل فيما وضع له الاسد ويجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع ويعتبر تجوزاً عقلياً في التركيب التقديدي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنواناً للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع ومفهوم الاسد مبني على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوز لغة في قولنا لي نهار صائم فقد حقق القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون * فائدة * الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبذاء على التاويل وبذنب القرينة على ارادة خلاف الظاهر * التقسيم * للاستعارة تقسيمات باعتبار الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه والمستعار له الى وفاقية وعنادية لان اجتماع الطرفين في شيء اما ممكن وتسمى وفاقية اما بين الطرفين من الموافقة نحو احييائه في قوله تعالى او من كان ميتاً فأحييناه اي ضالاً فهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي وهو جعل الشيء حياً للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب والحياء والهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واما ممتنع وتسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في الآية للضال اذ

لا يجتمع الموت مع الضلال ومنها اي من العنادية التهمكية والتعليحية وهما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضة تزيلا للتضاد والتناقض مذلة تناسب بواسطة تلميح او تهكم نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اذبرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهمك وكذا قولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التلميح والظرافة والاستهزاء الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان الشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين واما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خير الناس رجل يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيفة طار اليها او رجل في هيفة في هيفة له يعبد الله حتى ياتيه الموت الهيفة الصوت المهييب والشعفة راس الجبل والمعنى خبر الناس رجل أخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد او رجل اعتزل الناس وسكن في راس جبل في غنم له قليل يرعاها ويكتفي بها في امر معاشه ويعبد الله حتى ياتيه الموت استعار الطيران للعدو والجامع وهو قطع المسافة بسرعة داخل في مفهومهما وايضا باعتبار الجامع اما عامية وهي المبتذلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصية وهي الغريبة اي البعيدة عن العامة والغربة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصف فرسا بانه مودب وانه اذا نزل عنده صاحبه والقى عنانه في قربوس سرجه اي مقدم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه * شعر * واذا احتبى قربوسه بعنانه * علك الشكيم الى انصراف الزائر * علك اي مضغ والشكيم اللجام واراد بالزائر نفسه فاستعار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهرا وساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغربة التشبيه * وقد تحصل الغربة بتصرف في العامية نحو قوله * شعر * أخذنا باطراف الاحاديث بيننا * وسالت باعناق المطي الاباطح * الاباطح جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى اي اخذت المطايا في سرعة المضي استعار ميلان السيول الواقعة في الاباطح لسير الابل سيرا سريعا في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة والتشبيه فيها ظاهرا عاميا وهو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افاده اللطف والغربة ان اسند سالت الى الاباطح دون المطي واعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل وادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح مائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل وبطوئه انما يظهران غالباً في الاعناق الثالث باعتبار الثلاثة اي المستعار منه والمستعار له والجامع الى خمسة اقسام الاول استعارة محسوس لمحسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيئا فالمستعار منه هو النار والمستعار له هو الشيب والوجه اي الجامع هو الانبساط الذي هو في النار اقوى والجميع حسبي والقرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار وهو ابلغ مما قيل اشتعل شيب الراس لانادته عموم الشيب لجميع الراس والثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو آية لهم الليل نسلخ منه النهار فالمستعار منه السلخ الذي هو كقسط الجلد

من نحو الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان الليل وهما مجسمان والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل والترتب امر عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي اللفظ من الاولى والثالثة استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي اللفظ الاستعارات نحو من بعثنا من مرقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو مستهم الدماء والضراء استعير المسم وهو صفة في الاجسام وهو محسوس لمقاساة الشدة والجامع الحقوق وهما عقليان الخامس استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه التكبر وهو عقلي والمستعار له كثرة الماء وهو حسي والجامع الاستعلاء وهو عقلي ايضا هذا هو الموافق لما ذكره السكاكي وزاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس والجامع مختلف بعضه حسي وبعضه عقلي كقولك رأيت شمسا وانت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشأن فحسن الطلعة حسي ونباهة الشأن عقلية ومعنى الحسي والعقلي قد مر في التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسد وقتل المشجاع والضرب الشديد والافاستعارة تبعية كالفعل والمشتقات وسائر الحروف والمراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصديق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف والمراد بالذات ما يستقل بالمفهومية وقولنا من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف وهو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس وخرج العلم الشخصي والصفات واسماء الزمان والمكان والآلة ثم المراد باسم الجنس اعم من الحقيقي والحكمي اي المتأول باسم الجنس نحو حاتم فان الاستعارة فيه اصلية وفيه نظر لان الحاتم متأول بالمتذاهي في الجود فيكون متأولا بصفة وقد استعير من مفهوم المتذاهي في الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية واجيب بان مفهوم الحاتم وان تضمن نوع وصفية لكنه لم يصر به كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله كاشتهار الاجناس بارصافها الخارجة عن مفهوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها داخلية في مفهوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بفروع وصفية ملحقه باسماء الاجناس دون الصفات والحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوفية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه وكذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة وبهما اصلية والافعال والحروف لا تصلح للموصوفية وكذا المشتقات وانما كانت استعارة الفعل وما يشتق منه والحرف تبعية لان الفعل والمشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة والهيئة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار موادها فباعتبار مصدرها ليستعار موادها تبعية استعارة المصدر وكذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما

يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية لتشبيه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهيئة ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري أولا في متعلق معناها وهو هنا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا من معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغاية عليه ثم امتعير في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فيكون الاستعارة في اللام تبعا للاستعارة في المصدر ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل من المشبه والمشبّه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير للآخر فصح التشبيه لذلك كذا افاده المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغيائية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كل واحد من الثلثة ففي النسبة كـهـزَمَ الامير الجند وفي الزمان كذا دى اصحاب الجثة وفي الحدث نحو فبشروهم بعذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح لان يشبه بها كالوجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة والامطابقة ويستعار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوء في قوله عليه السلام من تبوء على الكذب فليتبوء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوء مقعده من النار صرح به في شرح الحديث ورواه صاحب الاطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لا يستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشترك منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قاله السيد السند * فائدة * قال الفاضل الجليلي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصروفة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنية كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام الباغي * فائدة * لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله استعمل قرأت مكان اردت القراءة لكون القراءة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقترن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقتران بما يلائم مما سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقاً والمراد بالصفة المعنوية لا اللفظية النحوي والمراد بالتفريع ما يكون إيراد فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع وهو تصديره بالغاء اولاً وثانيها المجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له وينبغي ان يفيد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة وتزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكروا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فان الاذاقة تجريد لللباس للمستعار لشدة الجوع والخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس ولذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انصب بالاذاقة وإنما كانت الاذاقة من ملائمت المستعار له مع انه ليس الجوع والخوف من المظهرات لانه شاعت الاذاقة في البلايا والشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس والضرر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضرر واللم بما يدرك من طعم المر والبشع واختار التجريد على الترشيع ولم يقل فكساها الله لباس الجوع والخوف لان الإدراك بالذوق يستلزم الإدراك باللمس من غير عكس فكان في الاذاقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة وثالثها المرشحة وتسمى الترشحية ايضاً وهي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعارة للاشتراء والاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح واعتبار التجارة • ثم ادهم لم يلتفتوا الى ما يقرن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكفاية مع انه ايضاً ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض وكلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من المجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة والتشبيه المضمحل في النفس • و اما عدم التفات السكاكي فيوهم ما ليس عنده وهو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصروفة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكفاية اذا زبد عليها على المكينة ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الاطول * فائدة * قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصروفة الى المجردة والمرشحة يشعر بان الترشيع والتجريد انما يجريان في الاستعارة المصروح بها دون المكيني عنها والصواب ان ما زاد في المكينة على قرينتها اعني اثبات لازم واحد يعد ترشيحاً لها ثم التجريد والترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصروح بها تجريداً ولا قرينة المكيني عنها ترشيحاً انتهى * فائدة * قال صاحب الاطول اذا اجتمع ملائمتان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايها شاء قرينة والآخر تجريداً قال بعض الفاضل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة والآخر للتجريد ونحن نقول ايها سبق في الدلالة على المراد قرينة والآخر تجريد كيف لا والقرينة ما نصب للدلالة على المراد وقد سبق احد الامرين في الدلالة فلا معنى المنصب الاصلق والوجه ان كلا من الملائمتين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة ومع ذلك الاستعارة مجردة ولا تقابل بين المجردة ومتعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة * فائدة * قد يجتمع التجريد والترشيح كقول زهير • عمر • ادى اسد شاكى السلاح مقذوف • له لبد اظفاره لم تقلم • ووجه اجتماعهما صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة والتفريع والمشبه به حتى يستدعي الدعوى ثبوت الملائمة للمشبه به ايضاً * فائدة *

الترشيح يبلغ من التجريد والاطلاق ومن جمع الترشيع والتجريد لشماله على تطبيق المبالغة في ظهور المعنى التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون أكثر مبالغة وأتم منامبة بالاستعارة وكذا الاطلاق لبغ من التجريد و معنى الترشيعية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شيء شبيه به * فائدة * في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيع يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير من الشيء بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كانه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه ويجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه ملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع ملائم المستعار منه هذا ولا يخفى ان هذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعار منه مستعارا بل يتحقق الترشيع بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرسل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبه والمشبّه به وانه يحتمل مثل ذاك في التجريد ايضا و يحتمل تلك الوجوه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون وسيلة لربط شيئين اشيع و ذكر الاعتصام وهو التمسك بالحبل ترشيعا اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسل في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون مجازا مرسل بمرتبتين اذ في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله و حينئذ كن من الترشيع والاستعارة ترشيح لآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصريحية ومكنية وتحقيقية وتخييلية والتصريحية وتسمى بالمصرحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به * والمكنية ما يقابلها وتسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه انفقت كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شيء بشيء سوى المشبه وذكر معه ما يخص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية واستعارة تخيلية كقولنا اظفار المنيّة اي الموت نَشِبَتْ بفلان لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان ومحصل ذلك يرجع الى ثلاثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء وهو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام وذكر اللازم قرينة على قصده من غرض و اثبات ذلك لازم للمشبه استعارة تخيلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنيّة الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنيّة تدل على ان السبع مستعار لها والاستعارة التخيلية اثبات الاظفار للمنيّة فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية والاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح ومتلبسة بالكناية بالمعنى اللغوي اي اخفاء وكذا تسميتها بالتخييلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبّه وتخييل ان المشبه من جنس المشبه به وتأييدها ما ذهب اليه المسلكي صريحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ادعاء اي بادعاء انه عينه بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة مترهمة متخييلة شبيهة به اثبتت للمدّعي فالمراد بالمنيّة عنده هو السبع بان ظاهره بعبارة لها وانكار ان تكون شيئا غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص الجمع اليها في المصطلح

ان تسميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ وفي جعله اياها قسما من الاستعارة التي هي قسم من المجاز جعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظراً لأن لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وطع له تطبيقاً والاستعارة ليست كذلك واختار السكاكي رد التبعية الى المكني منها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وجعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من ان نطقت استعارة لَنَظَّت والحال قرينة لها هذا ولكن في كون ذلك مختار السكاكي نظراً لانه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل ولو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قلبوا فجعلوا في قولهم نَطَقَتِ الحال هكذا الحال التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام وجعلوا مدحة الخطي الى قرينة الاستعارة كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية عن السبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه وهو صريح في انه رد التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فيحينئذ لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيء حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها ولا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في المشبه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتأتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختاراً له قلت لا شبهة فيما ذكرنا والعهد عليه في قوله كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية ولا يضرنا فيما ذكرنا من توجيه كلامه • واما التخيلية عند السكاكي فما سيأتي ونالها ما ذهب اليه الخطيب وهي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبه ودل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون ذلك امر متحقق حساً وعقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر ويسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخيلية والمراد بالتشبيه التسميه اللغوي لا الاصطلاحي فلا يرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه واما قيل ودل عليه الخ ليشتمل زياداً في جواب من يشبه الامد وعلى هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر وكان كونها كناية غير مخفي وبالجملة ففي المكنية ثلثة اقوال وفي التخيلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيء والاخر قول غيره وعلى هذا المذهب الثالث كل من اغطي الاظفار والمنية في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له وليس في الكلام مجاز لغوي واما المجاز هو اثبات شيء لشيء ليس هو له وعلى هذا هو عقلي كاثبات الانبات للربيع والاستعارة بالكناية والتخيلية امران معنويان وهما فعلا المتكلم ويتلازمان في الكلام من التخيلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة وهي يجب ان تكون قرينة للتخيلية البتة • فائدة • قال صاحب الطول ومن غرائب الحوائج • عجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات معلومة مبنية على التشبيه المقابل لكمال المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصراحة فكما ان قولنا الصبح كالمنية

تشبيه مقلوب يعود الغرض منه إلى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعبر بعد تشبيه السبع بالمنية الملية للسبع الادعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها سبعا تذبذبا على ان المنية بلغت في الاغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية رُضِعَتْ موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكائي * و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققا حسا او عقلا نحو رأيت اسدا يرمي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحق و هو امر متحقق عقلا لا حسا اما التخيلية فعند غير السكائي ما مر واما عند السكائي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حسا و لا عقلا بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حسا و لا عقلا شاملا لما لم يتعلق به توهم ايضا اُضْرَفَ عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذر الصورة فان الصورة جاءت بهذا المعنى ايضا و المراد بالوهمية ما يخترعه المتخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوة لها تركيب المتفرقات و تعريق المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى متخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سميت استعارة تخيلية و من لم يعرفه قال المناسب حينئذ ان تسمى توهمية وعد التسمية بـ تخيلية من امارات تعسف السكائي و تفسيره و اما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شئ من التحقق الحسي و العقلي للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شابه توهم الثبوت للمنية و هناك اختلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره فانه امر وهمي محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته و تعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة و همية محضة من غير ان تجعل قرينة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية و قد مرّج به حيث مثل للتخيلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلكنا فلانا و السلف و الخطيب اما ان ينكروا المثال و يجعلوه مصنوعا او يجعلوا الاظفار ترشيعا للتشبيه لا استعارة تخيلية و رد ما ذكره بانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخيلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجب بان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخيلية بالمشبه كالمنية مثلا حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتاج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحرا يتلاطم امواجه بالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنية فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنية و محصله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه يدعو الى جعل اندال على الاثر استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوز في ذلك الاثبات و ليس هذا الداعي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به فلا وجه لجعله مجازا و لا يلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته

عليها لأنه فرق بين المفيد والمجموع والمشبّه به هو الموصوف والصفة خارجة عنه لا المجموع المركب منهما وأيضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونه ويرد على هذا ان الترشيع كما يكون في المصراحة يكون في المكنية ايضا ففي المكنية لم يقرر المشبه به فلا تفرقة هناك ويمكن ان يفرق بان التخيلية لو حملت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام للمكني عنها كما عرفت بخلاف المصراحة فان قولنا جاءني اسد له لبّد لو اثبت فيه اللبد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع من اثبات المجيئ للاسد فان مآله جاءني رجل شجاع لما شبهه به لبّد لكنه لا يتم في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد بيانه للعهد فلا بد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد * فائدة * التصريحية تعم الحقيقية والتخيلية والكل مجاز لغوي ومتباين هذا عند السكاكي * والمكنية داخلية في الحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمّر في النفس وهو محقق المعنى * والتصريحية عند الخطيب ترادف الحقيقية وتباين التخيلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمّر في النفس فلا تكون محقق المعنى * فائدة * في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف حوى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبّه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها واليه ذهب الخطيب ايضا وجوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة حقيقية وكذا السكاكي ووجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويجعل نفسه تخيلا او استعارة حقيقية او اثباته تخيلا و بين ما يجعل زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو القرينة وما حواه ترشيح وكذا الحال بين القرينة والترشيح في الاستعارة المصراحة والظاهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة وما حواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة * فائدة * في الاتقان انك تقوم الاستعارة ببناء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايها ما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن الشارع وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي انتهى * خاتمة * اذا جرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شئ بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا ولا مقدرا كقولك لقيت في الحمام احدا اي رجلا شجاعا ولا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه وتايها ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا وحينئذ فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان وان والمفعول الثاني لباب علمت والحال والذمت فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المراتع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفيه عنه نازا قلت وقد لشد فصوغ الكلام لاثبات الهمدية لزيد وهو ممتنع حقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليقا بان يصح تشبيها لان المشبه به انما جئ به لانه التشبيه

بخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشئ بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر وتامل - هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة و عليه جميع المحققين ومن الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد امد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه و الخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه ينبغي عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه * ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الاسد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد والا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول و هو امدما ولهذا يحسن كان زيدا اسد لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا بفرد فليس كالتشبيه بالمجهول و انما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته و جعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة ههنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كابدرا الا انه يسكن الارض وقد يكون في الصلات و الصفات التي تجيء في هذا القبيل ما يحول تقدير اداة التشبيه فيه فيشتد استحقاقه لاسم الاستعارة و يزيد قربها منها كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه درنة او مثله و جعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضاب يده دليل على انه فوقه فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر وثبت و انما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحصول هذا النوع من الكلام انك تدعي حديث شئى هو من الجنس المذكور الا انه اخص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن لتقدير التشبيه فيه معنى ولقد ضعف هذا الكلام صاحب الاطول والمطول و قال الحق ان امثال زيد امد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر و ان لم يكن كذلك فنحو لقيت من زيد امدا و لقيني منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجر اسم المشبه به على المشبه لا باستعماله فيه كما في لقيت امدا ولا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين و لا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه اذ لم يقصد الدلالة على المشاركة و انما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يصي مثل ذلك تشبيها وهذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد والاستعارة وعن كونها على وجه التصريح مما تشبهها ومن قيل - قال صاحب الاطول ونحن نقول في لقيت من زيد امدا تجريد امد من زيد يحصل زيد اسدا *

وهذا يجعل يتضمن تشبيه زيد بالاحمد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه اسد لكن هذا التشبيه مكنون في الضمير خفي لان دعوى امديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء ولا يجعل السكاكي هذا من التشبيه المصطلح وكذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه ان لا يخفى ان المجرد عنه لا يكون الا شبه اسد فينصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الاحمد على المشبه فهو الذي سماه السكاكي تشبيها ولا ينبغي ان يذاع فيه معه وكيف لا وهو ايضا في تقدير المشبه والاداة كانه قليل لقيت من زيد رجلا كالاسد ولا تفاوت في ذلك بينه وبين زيد اسد انتهى وهذا اثبات تركناها خوفا من الاطواب *

فصل الزاء المعجمة * العجز بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة كما يجيء في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف وهو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود و اليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول واما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف * وعجز در اصطلاح بلغاء آنست كه ايراد معني تركيبى كه خواهد نتواند كرد و آنچه انگيزد تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع * والعجز بحركات العين وسكون الجيم و بفتح العين وكسر الجيم وضمها ايضا في اللغة بمعنى مريد و پس هر چيزي كما في المنتخب وعند الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة و يسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البدع *

العجز بالفتح اسم لمونث وهي لغة من احدى وخمسين سنة الى آخر العمر وشرعا من خمسين كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوة في بيان صفة الصلوة *

المعجزة اسم فاعل من الاعجاز وهي في الشرع امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرر بالتحدي مع عدم المعارضة و انما اخذ احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة والحيوة والتحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من الذبوة فلا بد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون موافقة فخرج الدهانة كنطق الحمد بانه مقتر كذاب لانها لا تكون موافقة للدعوى وكذا خرج الارهاص والكرامة لعدم اقترانهما بالدعوى واما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقررنا بالدعوى فمعني على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة اذ يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعى الذبوة وبقيد عدم المعارضة خرج الاستدراج

والسحر والشعوذة مع ان الحق ان السحر والشعوذة ليسا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق
 الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات اذ صادة النقض في
 التعريفات يجب ان تكون من الوقائع و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدمى الذبوة موافقا لدعواه
 و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخفاء المعجزة * اعلم ان للمعجزة سبعة شروط
 الأول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التورث لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله
 وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لا تقدررون
 عليه ففعل و عجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثمه اذ عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل الترك وجوديا بقاء
 على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه
 و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشييه على الماء
 لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله و ليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة * معجزة الثالث ان
 يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدمى الذبوة ليعلم انه تصديق له
 و هل يشترط التصريح بالتعدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي
 قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاطهره معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال
 معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم تخرجه منزلة تصديق الله اياه السادس ان
 لا يكون المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل
 ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق * اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب
 الميت له ففيه احتمالان والصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احيائه وهو غير مكذب له و الحي بعد الحياة
 يتكلم باختياريه ما يشاء * و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب
 و لو ختر ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار كتكذيب الضب و الصحيح انه لا فرق
 لوجود الاختياري في صورتين والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من
 الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيننا
 فلا بد في معارضته من الماثلة و اذا لم يكن معيننا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من الماثلة و قال
 القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق اليك فاذا اتى غيره بخارق
 وان لم يكن مماثلة لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السامع ان لا يكون المعجز
 متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على
 يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاثبات بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً * و اما المتأخر من
 الدعوى فاما ان يكون تأخره بزمان يصور معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزماني متطاول مثلي ان

يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالته ف قيل
 اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخالف عنها علمنا بكونه معجزا وقيل حصوله يكون
 متاخرا من الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا
 القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا * فأدلة * اختلفوا
 في كيفية حصولها المذهب عندنا معاصر الاشاعة انه فعل الفاعل المختار وهو الله سبحانه يظهرها
 على يد من يريد تصديقه وقال الملاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترتك ممثل ان يمسك
 عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما
 لصفاء جواهرها في اصل مطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم
 القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس
 لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل وتمسك عن القوت مدة واما القول فكالأخبار بالغيب وسببه
 انجذاب نفسه التقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة
 الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من نفث جبل وشق
 بحر ومجيبه ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه * فأدلة * اختلفوا في كيفية
 دلائلها على صدق مدعى النبوة فعند الاشاعة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه فان اظهر
 المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات وقالت المعتزلة خلقها
 على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال فبيح من الله
 وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق فطعا فلا بد لها من
 وجه دلالة وان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو
 محال والا تفك المعجز عما يلزمه وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا
 جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون
 ذلك التجوز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال * فأدلة * من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها
 ومنهم من انكر دلائلها على الصدق ومنهم من انكر العلم بها وان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف
 وشرح الطوابع وغيرها *

العزیز بالراء المعجزة اختلف المحدثون في تعريفه فقال ابن مندة وقررة ابن الصلاح والنوري هو
 حديث يرويه اثنان او ثلاثة فعلى هذا بينه وبين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين
 اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر وقيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي
 من اقل من اثنين اذ توالي رواية اثنين فقط من اثنين فقط لا يكاد يوجد فيشتمل ما يوجد في بعض مواضع

استفاده ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر والحاكم على الاكثر في الحسد في هذا العلم وحاشاه ان العزيز ما يروى
بائنين في بعض المواضع ولا يروى بافل في موضع ما فخرج المتواتر والمشهور والقريب هكذا يفهم من
شرح النخبة وحواشيه * وفي خلاصة الخلاصة العزيز ما رواه اثنان او ثلثة من المجمع عدالته ويكون دون
المشهور في عدد الرجال والاشاعة والمشهور ما رواه جماعة لا تباه حد التواتر ممن يجمع على عدالته *

فصل السبن المهمة * العدسي هو المنسوب الى العدس بالدال * وعند المهندسين هو سطح
يحيط به قوسان مختلفا التحذب كل منهما اعظم من نصف الدائرة وسمى شلجيميا ايضا ماذا ادير المسطح
العدسي على قطرة الاصغر نصف دوره يحدث جسم عدسي وان كادت احدى القوسين نصف الدائرة والاخرى
اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي والشبيه بالشلجيمي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة *

العكس بالفتح وسكون الكاف يطلق على معان منها نفي الشيء قالوا عكس الاثبات نفي و
لذا قيل العكس في باب المعروف مفسر دانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد
لم يصدق عليه المحدود والطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وقد سبق في لفظ
الطرد في فصل الدال من باب الجاء المهملتين ويؤيده ما قال في شرح المواقف في مبحث المنصرات
من ان الضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر واللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها
على ابصار شئ آخر انتهى ومنها ما هو قسم من المعارضة كما يجيء في فصل الضاد المعجمة ومنها
الرجعة وهي حركة الكوكب على خلاف التوالي وعلى هذا اصطلاح المنجمين واهل الهيئة وقد سبق
في فصل العين من باب الراء المهملتين ليكون مولانا عبد العلي برجندي در شرح زنج الخ بيكي در
باب هشتم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجى ببرجى مقدم نقل كند آنرا عكس گویند و نقل
راس و ذنب قمر را ببرج ديگر نيز عكس گویند انتهى كلامه ومنها العمل بعكس ما افاده المائل و
يسمى ايضا بالتعاكس والتعكيس والتحليل و عليه اصطلاح المحاسبين وطريقه انه ان ضعف السائل
عددا فينصف المجيب له او جذر مخرج او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتدئا للعمل من
آخر السؤال ليخرج الجواب نلو قيل اي عدد ضرب في نفسه وزد على الحاصل اثنان وضعف وزد على
الحاصل ثلثة وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على
العشرة واضرب الخارج وهو الخمسة في نفسها وانقص من الحاصل وهو خمسة وعشرون ثلثة يبقى اثنان
وعشرون وانقص من منصف ذلك اثنان يبقى تسعة وجذر التسعة وهو ثلثة هو الجواب كذا في شرح
خلاصة الحساب * وعكس النسبة عندهم يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون ومنها ان تقدم في
الكلام جزوا ثم تعكس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت وسمى تبديلا ايضا وهذا من مصطلحات اهل
البديع المعدود في المحسّنات المعنوية ويقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة وما اضيف اليه

ذلك الطرف نحو عادات الصادات سادات العادات فان العكس فيه قد وقع بين العادات و هو احد طرفي الكلام وبين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات ومعنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على الصادات ثم عكس فقدم الصادات على العادات ومنها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل في النهار و تولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومنها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لاهن حل لهم و لاهم يحلون لهن ومنها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل • شعر •

طويت لحراز الفنون و نيلها • رداء شبابي و الجنون فنون

فحين تعاطيت الفنون و حفظها • تبين لي ان الفنون جنون

كذا في المطول • و في الاثنان بعد تعريف العكس بما ذكر قال ابن ابي الاصبع و من غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى و من يعمل من الصالحات من ذكرا و انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة و لا يظلمون نقيرا • و من احسن ديناً ممن اسلم وجهه لله و هو محسن فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدم العمل في الاولى عن الايمان و تاخره في الثانية عن الاسلام • و منه نوع يسمى القلب و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس و هو ان تقرأ الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرأ من اولها الى آخرها نحو كل في فلک و ربك فكبر و لا ثالث له في القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب و المقلوب المستوي في المحسنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع العكس ومنها ما يسمى عكسا مستويا و عكسا مستقيما و هو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصدق و الكيفية اي الايجاب و السلب بحالهما و هذا من مصطلحات المنطقيين و هو المتبادر عند اطلاق لفظ العكس كما في شرح اشراق الحكمة و قد يطلقون العكس مجازا على القضية الحاملة من هذا التبديل • و قيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا و ذاك ان تجمع بينهما بان العكس نقل او لا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدري الذي يشتق منه سائر الصيغ كقولهم عكس و انعكس و انعكس و نحوها ثم استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغلبة • ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لا عكس للمنفصلات و يحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فينبذ الحاجة الى تخصيص التبديل و ذكر الطرفين اولى من الموضوع و المحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الحملات و الشرطيات • والمراد بطرفي القضية طرفاها في الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخل في التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع و الثاني وصف المحمول و في العكس يصير ذات المحمول موضوعا و وصف الموضوع محمولا و المراد ببقاء الصدق لزوم بقاء المعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة وليخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة لصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وليخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية وتبديل طرفي الضرورية بحيث يحصل ممكنة عامة وانما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل ويستحيل صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدري تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه اخص قضايا لازمة لذاتها موافقة لها في الكيف وبالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه ومن بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بنخلها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في جميع المواد وعدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع والتالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان وقولنا اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا ولم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكاذب والمراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة وعكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوما كلياً ومعنى عدم انعكاسها انه ليس يلزمها العكس لزوما كلياً * فائدة * السالبة الكلية تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع والموجبة مطلقا تنعكس جزئية ولا عكس للمنفصلات والاتفاقيات لعدم الجدوى واما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمات والعامتان كنفسهما والخاصتان عامتين مع اللادوام في البعض ولا عكس للبواقي ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان كنفسهما ومن الموجبات تنعكس الوجوديتان والوقيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والخاصتان حيزية لا دائمة ومنها ما يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف بحالهما وقد يطلق عكس النقيض ايضا على القضية الحاصلة من هذا التبديل والمعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني والثاني منقول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر والمراد ببقاء الصدق والكيف ما عرفت في العكس المستوي والحاصل ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوما عليه ونقيض المحكوم عليه محكوما به على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل بهذا التبديل مع الموافقة في الكيف بلا واسطة ومع قطع النظر عن خصوص المادة * وقد يطلق على اخص القضايا اللازمة للاصل على الوجه المذكور فاذا قلنا كل انسان حيوان كان عكس نقيضه كمالا ليس بحيوان ليس بانسان

وتحذفان الإطلاقان مبدئيان على اصطلاح قدماء المنطقيين وقالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى وحكم الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي والبيان البيان واما عند المتأخرين منهم فنعكس النقيض جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه وعين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة ومع قطع النظر عن خصوص المادة وقد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا الوجه فنعكس نقيض قولنا كل انسان حيوان لا شئ مما ليس بحيوان بانسان وحكم الموجبات مذهبهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون * فائدة * قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا بينهما بل بعد تخصيص العكس اللغوي بالصفة والاضافة استعمال كل من القيدتين في معنى اصطلاحى وليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما اذ لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى * فائدة * للقوم في بيان انعكاس القضايا طرق ثلاث الاول الخلف والثاني الافتراض والثالث وهو ان يعكس نقيض الاصل او جزئه ليحصل ما ينأى الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجلاية وما في حاشية القطبي للمولوي عبد الحكيم *

التعكس والتعكيس عند المحاكبين هو العكس كما مر *

الانعكاس هو العكس ايضا *

فصل الشين • العرش بالفتح وسكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء

فلك الاملاك • والعرش الاكبر عند الصوفية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات *

فصل الصاد • العقص بالفتح وسكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم والعصب

والكف او نقول هو جمع والخرم والنقص والنقص الكف بعد العصب فمفاعلتان بالنقص يصير مفاعيل ثم بالخرم يصير فاعيل ولعدم كونه مستعملا يوضع موزعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع

و رسالة قطب الدين السرخسي *

فصل الضاد • العرض بالفتح وسكون الراء في اللغة المتاع وهو الذي لا يدخله كيد ولا وزن

ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح • وفي جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي

متاعا التقدين و الماكول والملبوس من المنقولات وهو في الاصل غير التقدين من المال كما في المغرب

و المقائس وغيرهما انتهى والمراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني والعرض الجمع و عرض

بسكون وا برلي معاني ديكر هم آمنة جذانكه فراخي و بهنا و روي كوه و ملخ بسيار و كوه و كزار كوه

و غير آن چنانكه در منتخب مذکور است * و عرض الانسان هو البعد الآخذ من يمين القوس الى يساره و عرض الحيوان ايضا كذا في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان * و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بليين و تاديب نجو الاتنزل بذاتصيب خيرا كذا في معنى اللبب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل النج لانه قسم من الانشاء على قياس ما عروت في الترجي و عند الحديثين هو قراءة الحديث على الشيخ و انما سميت القراءة عرضا لعارضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و يختلف في نسبتها الى السماع فالمنقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رج و اصحابه ترجيح القراءة و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة * و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا على قسم من المنازلة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله او فرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ فهذا القسم يسمى غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المنازلة و اما ما تقدم فيسمى عرض القراءة ليميز احدهما عن الآخر انتهى * و عند الحكماء يطلق على معن احدها السطح و هو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض * و ثلثها الامتداد المفروض ثانيا المقاطع الامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثلثي الاعداد الثلاثة الجسمية * و ثلثها الامتداد الانصر كذا في شرح المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله اي مكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو اما يتصور في الآفاق المائلة لا في اوفى خط الاستواء اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد جانبي خط الاستواء شمالا او جنوبا فسمت رؤس اهلهما بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمر بسمت الراس و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار فيما بين المعدل و سمت العدم من جانب لا اقرب منه بذات على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي الافق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة محيط الاخرى كالبعد بين محيط الاولى و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كل واحدة منهما انها عرض البلد فعرض البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه و بقوس منها بين الافق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه * و القوس التي بين القطبين او المنطقتين تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المحكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين

قطب الافق والمنطقة او بين الافق وقطب المنطقة من جانب لا اقرب منه و دائرة عرض اقليم البرية هي دائرة السموت ومنها عرض الافق الحادث وهو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الافق الحادث ومعدل النهار من جانب لا اقرب منه ومنها عرض جزء من المنطقة ويسمى بالميل الثاني كما يسمى و بعرض معدل النهار ايضا كما في القانون المسعودي وهو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة وبين المعدل من جانب لا اقرب منه ومنها عرض الكوكب وهو بعده عن المنطقة وهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة وبين الكوكب من جانب لا اقرب منه والمراد بالكوكب راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى الفلك الاعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة فلا عرض له والا فله عرض اما شمالي او جنوبي وهذا هو العرض الحقيقي للكوكب * واما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة وبين المكان المرئي للكوكب ومنها عرض مركز التدوير وهو بعد مركز التدوير عن المنطقة وهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة ومركز التدوير من جانب لا اقرب منه * ولوقيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة والمنطقة من جانب لا اقرب منه يتناول عرض الكوكب وعرض مركز التدوير ويسمى هذا العرض اي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز وهو ميل الفلك المائل اي بعده عن المذطقة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي الممثل ما بين الفلك المائل والممثل من جانب لا اقرب منه و سطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز اعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الاخرى انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل والحامل والتدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلوية والعمري ثابت وفي السفليين غير ثابت بل كلما بلغ مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة وصار في سطحها فاذا جاوز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها امترق المائل عن المنطقة وصار مقاطعا لها على التناصف وابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما المزهرة مالى الشمال واما لعطارد مالى الجنوب و نصفه الآخر بالخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا فشيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانقصاص شيئا فشيئا ويتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الاخرى فاذا جاوز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الاولى اي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا والنصف الذي كان شماليا كان جنوبيا * واما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب وبالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة ويكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة

لو منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا ومنها عرض التدوير و يسمى بالميل و بميل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون القطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطقة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اي الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدة عن المنطقة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانقصاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق القطر المذكور ثانيا على المائل و المنطقة عند بلوغ المركز الذنب فاذا جازز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطقة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدة عن المنطقة و هكذا على الرسم المذكور اي يرداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية في منتصف العقدتين ثم ينقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطقة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطقة ولو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الا فله عرض * و ميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب * و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزداد الاول على الثاني فالمجموع عرض الكوكب * و اما في السفليين فالقطر المذكور اما يدطبق على المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطقة * و لما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطباق القطر على المائل في المنتصف اما عند الارج او الحضيض فعند الارج تبندى الذروة في الميل اما في الزهرة ما في الشمال عن المائل متباعدة عن المنطقة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطقة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطقة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطقة فاذا جازز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحامل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطقة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدة عن المنطقة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطقة كانا في غاية الميل عنهما اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطقة * و اما في عطارد فعند الارج تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطقة

و ميل الحضيض منه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة و انطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية وكذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارده حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انقصر الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية و انطبق القطر على المائل فاذن في ذلك الحضيض الحامل و منه تبدى الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجهة نحو المنطقة في الابتداء و الحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما و الحضيض في غاية الميل الجنوبي فلو كان عطارده حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة و تبين من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة لم يكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا و منها عرض الارب و يسمى ايضا بالانحراف و الالتواء و الالتفاف و هو ميل العطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفاك المائل و هذا مخنص بالسفليين بخلاف عرض المركز فانه يعم الخمسة المتحركة اما هو عند بلوغ مركز التدوير احدى العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل و منطبق عليه هذا و حين جاوز المركز العقدة تبدى العطر في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدريج و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الاربع كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارده فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففي الزهرة الى الجنوب و في عطارده الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارده الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس فعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث ينعدم فيه ميل الذروة و الحضيض اعني عند المنتصفين و انه ينعدم بالكلية حيث يكون ميل الذروة و الحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين و قد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة و الحضيض من تدوير الخمسة المتحركة و من تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السفليين في ميدهما عن المائل ان مدة دور الفلك الحامل و مدة دور الفطرين المذكورين متساويتان وكذا ازمان ارباع دوراتها ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم * فائدة *

اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة المائل في السفليين العرض الاول والعرض الثاني يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني و بسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

العروض كالكريم نزد عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل ووزنش مفاعيلن فعولن است چنانكه
گنجهت در لفظ طويل در فصل لم از باب طامى مهمله •

العروض بالفتح راه كوه ونام مكه و مدینه وركن آخر از مصراع اول بيت و علمي است كه ميزان
شعر از آن موزون كند كذا فى المنتخب • و فى المذهب العروض بالفتح مكه و مدینه و ترازوي شعر و طريقة
آن الافاريض و العروضات جماعة •

العروض مفتحتين عند المتكلمين و الحكماء و غيرهم هو ما يقابل الجوهر كما عرفت فى فصل الراد
المهملة من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشئ الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله
الذاتي و قد سبق فى فصل الواو من باب الذال المعجمة فان كان لحوقه للشئ لذاته او لجزئه الاعم او
المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوقه له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من
وجه او بواسطة امر مباين يسمى عرضا غريبا • و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشئ لذاته او لما يصاربه
سواء كان جزءا لها او خارجا عنها • و قيل هذا هو العرض الاول و قد سبق ذلك فى المقدمة فى بيان الموضوع
و ايضا هو اي العرض بالمعنى الثاني اما ان يختص بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة
و اما ان لا يختص بها و هو العرض العام كالماشي للانسان و عرف العرض العام بانه المقول على ما تحت اكثر
من طبيعة واحدة بمقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلاثة الباقية من الكليات الخمس غير داخله فى المقول
لكون المعروف من اقسام العرضي و تلك من اقسام الذاتي • و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالضحك بالقوة للانسان و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية بل يمكن سواء كان
دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالضحك بالفعل للانسان • قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت
لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم و اجيب بان
ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جاوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك
مطلقا بدور العكس • ثم العرض المعارق اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون
الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل وهو اما سهل الزوال
كالقيام او غيره كالعشق و ايضا اما مريع الزوال كحمرة الخجل او بطيى الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ
العروض مع المفارق وتركه مع الارم بناء على الاصطلاح و لا منافشة فيه صرح به فى بديع الميزان • ثم كل من
الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض وهو اما لازم او مفارق و اما غير شامل و قد سبق فى لفظ
الخاصة فى فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة • فائدة • هذا العرض ليس العرض القسم للجوهر
كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالمشي المحمول على الانسان مواطاة • و قد
يكون جوهر كالحديد فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر بخلاف العرض القسم للجوهر اي المقابل له فانه

يمتنع ان يكون محمولاً على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض ويمتنع ان يكون جوهرًا
لكونه مقابلة له هذا كله خلاصة ما في كتب المذلق * وللعرض معان أخر قد سبقت في لفظ الذات في
فصل الوار من باب الدال المعجمة * تقسيم العرض المقابل للجوهر فقال المتكلمون العرض اما ان يختص
بالشيء وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وبغيرها كالعلم والقدرة ونحوهما وحصرها في العشرة
وهي الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كما حصرها
صاحب الصحائف باطل لخروج التعجب والضحك والفرح والغم ونحو ذلك واما ان لا يختص به وهو
الاكوان والمحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس * وقيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حسة ومقتضى عقله ولا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و
المحسوس بالواسطة فاننا لانشهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا ولذا اختلف في كون الاكوان وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان
انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من
العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و
ان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعنزة وكثير من الاشاعرة وجوزة
الجبائي واتباعه والقاضي منا والحق عند المحققين هو التوقف وقال الحكماء اقسامه تسعة الكم والكيف
والاين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال وتسمى هذه مقولات تسعا وادعوا الحصر
فيها * قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها مبطل الحصر مقالوا لانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج
وان علمنا ذلك فنحن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرنا المقولات فيها وهي الاجناس العالمة
على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر ابي الجوهر
والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد المظن
ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للشيء الباقية والشيء
المقتول جعلها خمسة فعدا الحركة مقولة براحها وقال العرض ان لم يكن قارًا فهو الحركة وان كان قارًا فاما ان
لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو
الكم والا فهو الكيف * وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهرمات الاعتبارية من الامور
الجامعة وغيرها سواء كانت ثابتة او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك
مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسود والبييض
وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل وذهب
بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما * فائدة * العرض لم ينكر

وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر والقائلون بوجوده اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة قليلة لا يعابهم كابى الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى مرئدا بتلك الارادة * فائدة * العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المتكيز والعرض ليس بمتكيز * واما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء ومكونه عامة للشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحلته فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية * فائدة * لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للعلافة وجه عدم الجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تمييز الصفة تبعاً لتمييز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المنكيز والعرض ليس بمتكيز * فائدة * ذهب الاشعري ومذبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبغي زمانيين ويعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المنذوي والاعراض جعلتها غير باقية عندهم بل هي على التفضي والتجدد فيدفعني واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنفضية المتجددة بوقت الذي وجد فيه اما هو للعادر المختار واما ذهبوا الى ذاك لانهم قالوا بان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحدوث ملزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذاك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه ولا استغناء املا وذلك لان الاعراض لوبقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الذاتي وما بعده واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فيكون الملزم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا والتوضيح في شرح المواصف * وراقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقال النظام والصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض * وقالت العلافة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الزمنة والحركات والاصوات * وذهب ابو علي الجبائي وابنه و ابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف * فائدة * العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحليين بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولم يوجد له مخالف الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جؤروا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة باطرين والحق انهما مثالا تقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان شارك في الحقيقة النوعية ويوضحه المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة ان لا يشتبه على ذي مسكة انهما متفاسران بالشخص بل بالذوق ايضا * وقال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهرين لا اكثر

اعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل • وما نقل من أبي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي وتوضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف •

العرضي عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي وفي غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الدال المعجمة •

التعريض كالتصريف عند اهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشار به الى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني اي وما لكم لا تعبدون بدليل قوله و اليه ترجعون وقسم لا يراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان ويجيء الفرق بينه وبين الكناية في فصل الياء التحتانية من باب الكاف •

الاعتراض كالاجتناب عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة وسماه قدامة التفاتا وهو الاتيان بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصالا معنى للنكتة غير دفع الابهام كذا في الاتقان • وتلك الجملة تسمى معترضة فخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لان العضلة لا بد لها من الاعراب هذا عند من فسر الفضلة في تفسير التتميم بما يقابل العمدة • واما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عند التتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وبقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال وليس المراد بالكلام هو المصنف اليه والمسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات والتوابع والمراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تأكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه والظاهر ان الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة وكذا جواب سوال نشأ من الجملة السابقة وخرج بقوله غير دفع الابهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييل وهو ما كان بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين وينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف والمعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا فان قوله و يؤمنون به جملة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع انه لا يسمى اعتراضا وقال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع ايهام خلاف المقصود وانفردوا فرقتين فجوز مرفة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بان لا تليها جملة اصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

غير متصلة بها معنى وهذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في اثناء الكلام او في آخرة او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب للكنة لانهم لم يخالفوا الاولين الا في جواز كون الكنة دفع الابهام و جواز ان تلايها جملة متصلة بها فيبقى اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحاله فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل وبعض صور التكميل وبعض صور الايغال وهو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اشترط في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب وان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من نسر الفضلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جواز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها للكنة فيشمل على هذا بعض صور التتميم وبعض صور التكميل وهو ما يكون واقعا في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى وكذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعتضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابى القاسم • وقد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا أقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعتراض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين القسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لاجلاله و اعلاما لهم بان له عظمة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الامادة مع ان مجيئه مجيب ما لا يتروك فيكون كالحسنة تاتيكم من حيث لا تحسب كذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى اني وضعتها انثى و الله اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و اني سويتها صريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى و قوله و اني سميتها صريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالغاء و ان و السين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جملة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالوار مع تصديرها بالمضارع المنبت و انه تمنع في الحالية هذه الفرق اللفظية • و اما الفرق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال و وصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في جملتي المطول و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مغني اللبيب و ههنا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعتضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاثنيان بالجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في صيغة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

اعتراض الكلام قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الواو من باب الحاء المهمة •

التعارض و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الأصوليين هو كون الدليلين بحيث يقتضي أحدهما

نوعها امر و الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساريهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع و احترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و حرمة امها و باتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض و حرمة عند الحيض و بالقيود الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الجواب و اردا على ما ورد عليه انفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتغاير حل المنكوحة و حل امها و كذا الحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجتين المتساريتين على وجه ويمكن الجمع بينهما و الا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض • قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح و تنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان • ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناهيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين • ثم الفرق بين التعارض و النقض الاجمالي ان النقض الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره •

المعارضة عند الاصويدين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعترافات وهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المذاتة فالمعترض يسلم دليل المستدل وينفي مدلوله باقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعترض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا خيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل وهي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا وهي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثابدها المعارضة في المقدمة بان بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع و يسند الحكم اليها معارضا للمجيب وهي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمطابقة كما في نور الاوار شرح المنار و انما سميت بالمطابقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شئ عليه تفيدته تقريراً و تغسيراً وهو معارضة

فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقص ضمنى لان النقص القصدى لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم و في المناقضة انكاره فكيف هذا ذلك • قلت يكفي في المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا • فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بـلغته لازم قلت عند تغاير الدليين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل • ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقولهم في صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقول الحنفى صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء واما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذاك لكن الصوم في رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و في القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد و ان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم في صلوة النفل عبادة لا يمضى بي فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل النذر و الشروع كما في الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر و الشروع جميعا و هو نقيض حكم المعلن فالمعارض اثبت بدليل المعلن وجوب الامتواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبتته المعلن من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعارض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعلن • و اما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخالصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييره او بنفي حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المصحح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل فيقال المصحح في الراس مسح فلا يسنّ تثليثه كمسح الخف وهذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثاني قول الحنفى في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلن اثبت مطلق الولاية و المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغييره هو التقييد بالاخ و ازم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم و نحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت وتزوجت بزوجة آخر فجات بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النصب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود و ولدت منه يثبت النصب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النصب عن الاول

يل لاثبات النصب من الثاني وهذا وان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفى حكم المعلن وهو ثبوت النصب من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة لمعارضة فيها معنى المناقضة وتسمى هذا ايضا بالقلب وهذا انما يريد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو القراءة تكررت فرضا في الركعتين الايديين فكانت فرضا في الاخرتين كالركوع والسجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الايديين لانه تكرر فرضا في الاخرتين وان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبتت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة او متعددة الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الامام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال ان المعارضة على نوعين لان دليل المعلن ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة فيها معنى المناقضة والا فهو معارضة خالصة والاول هو القاب في اصطلاح اهل الاصول والمناظرة معا والقاب نوعان احدهما ان تبطل العلة معلولا والمعلول علة من قلبت السبب جعلته منكوسا وثانيهما ان تبطل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويقابل القلب العكس وهو ليس من داب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنده الاولي وهو يصلح لترجيح العلة لدلائله على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينفى بانتفائها فان ما يطرد ويزعمس اولي مما يطرد ولا يذعمس كقولنا ما يلزم بالذند يلزم بالشروع كالسج فان عكسه ما لا يلزم بالذند لا يلزم بالشروع كالوضوء وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنده كما يقال هذه عبادة لا يمضى في ماسدها ولا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل الذند والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسمية وقلب الاستواء والدائي اي المعارضة الخالصة ويسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع وتلثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثلثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثلثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاردة تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعى ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف المناقاة فان اتحد دليلا هما صورة ومادة كما في المغالطات العامة الورد فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت والا لكان نقيضه ثابتا وعلى تقدير ثبوت نقيضه لكان شيء من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شيء من الاشياء

ثابتاً وينعكس بعكس النقيض إلى هذا أن لم يكن شيئ من الأشياء ثابتاً لكن المدعى ثابتاً وإن اتحد صورتها
نقط كان يكون على الضرب الأول من الشكل الأول مثلاً مع اختلافهما في المادة فمعارضة بالمثل كما إذا قال
المعلل العالم محتاج إلى المؤثر وكل محتاج إليه حادث فهو حادث يقول المعارض العالم مستغن من
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فهو قديم وإن لم يتحدلاً صورة ولا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض
في المثال المذكور لو كان العالم حادثاً لما كان مستغنياً لكفه مستغن فليس بحادث كذا في الرشيدية •

فصل الطاء المهملة • الغيبوط بكسر العين وسكون الذال المعجمة وفتح المثناة التحتانية
وسكون الواو على وزن قرطعب هو الذي إذا جامع القى زبله عند الانزال ولم يملك مقعده والغيبطة
بالفتح مصدره يعني در جمع حدث كردن كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • العرف بالضم وسكون الراء هو العادة كما في كنز اللغات وهو يشمل العرف العام
والخاص وغلب عند الإطلاق على العرف العام • وفي شرح المغني العادة ثلاثة أنواع العرفية العامة
والعرفية الخاصة والعرفية الشرعية وقديرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال وقد سبق
في فصل الدال المهملة وفي لفظ العجاز في وصل الراء المعجمة من باب الجيم والعرفية العامة عند المنطقيين
قضية مرجحة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفاً بالوصف
العنواني كقولنا في الموجبة كل كتب متحرك الأصابع دائماً مادام كاتباً وفي السالبة لا شيء من الكتب
بساكن الأصابع دائماً ما دام كاتباً سميت عرفية لأن العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر
الجهة حتى لو قيل لا شيء من الذئب بمسقط يفهم منه سلب الاستيقاظ عن الذئب ما دام دائماً قيل وقوم
فهموا هذا المعنى من الموجبة أيضاً وعامة لأنها أعم من العرفية الخاصة التي هي من الموجبات المركبة
والعرفية الخاصة عندهم هي العرفية العامة مع قيد الدوام بحسب الذات موجبة كانت كتولدا كل كاتب
متحرك الأصابع ما دام كاتباً دائماً فتركيبها من موجبة عرفية عامة وهي الجزء الأول وسالبة مطلقة عامة
وهي مفهوم الدوام أو سالبه كقولنا لا شيء من الكتب ساكن الأصابع ما دام كاتباً دائماً فالجزء الأول
عرفية عامة سالبة والذائي موجبة مطابقة عامة كذا في شرح الشمسية •

الأعراف بفتح همزة بربها ونوعي ازخروما وديواري است میان بهشت و دوزخ كذا في كشف
اللغات ودر اصطلاح صوفيه عبارات از اطاعت كه آن مقام شهودي حق است در هر شیئی از اعیان ممكنات
و اوصاف آن ممكنات در حالت بودن الله تعالى متجلي بصوت كه این شیئی مظهر آن صفات است
و این مقام اشرف است كذا في لطائف اللغات •

المعرفة هي تطلق على معان منها العلم بمعنى الإدراك مطابقاً تصوراً كان أو تصديقاً ولهذا قيل
كل معرفة عام ناما تصور أو تصديق ومنها التصور كما سبق وعلى هذا يسمى التصديق علماً كما مر أيضاً ومنها

ادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية او تصديقا باحوالها وادراك المركب سواء كان تصورا او تصديقا على
 هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الادراك مطلقا
 وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته و مناسبة هذا الاصطلاح
 بما نسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم
 وهو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد والوحدة فان وجه التعدد
 والوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا
 او بسيطا وفي الاصطلاح الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق
 المعرفة ومنها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلّي مفهوما كليّا كان
 او حكما كليّا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم وبالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته والمراد
 بالحكم التصديقي و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الذاتي والثالث و النسبة بين تلك المعاني
 الثلاثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلاثة للعلم وكذا بين المعرفة بالمعنى الذاتي
 اي بمعنى التصور وبين العلم بالمعنى الثالث والرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الثالث والعلم بالمعنى
 الرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع والعلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الثاني والرابع
 متفرعان على الثالث لان الجزئي والتصور اشبه بالبسيط والكلّي والتصديق بالمركب هذا والقرب ان يجعل
 استعمال المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات اعلا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيان
 الآخران هكذا في شرح المطالع وحواشيه وحواشي المطول ومنها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في
 تعريف الفقه ويسمى معرفة استدلالية ايضا ومنها الادراك الاخير من الادراكين لسيي واحد اذا تخلل
 بينهما عدم بان ادرك أولا ثم ذهب عنه ثم ادرك ثانيا قيل المراد بالذهول هو ما يقضي الى نصيان محجوب
 الى كسب جديد والا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجارا والحق ان الذهول زوال الصورة
 من المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا وان كان بلا كسب جديد ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل ويعبر
 عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم والعلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر
 فيه شيء من هذين القيدين وبالنظر الى هذه المعاني الثلاثة يقال الله تعالى عالم ولا يقال عارف ان
 ليس ادراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم ولا قابلا للذهول والنسبة بين المعرفة والعلم بهذين
 المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني وباقي النسب يظهر بادنى
 توجه ومنها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم وعرفا العام الذي تقدمه
 فقرة * وفي عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة الذات
 له بعلم انه تعالى موجود واحد فرد وذات وشيخ وقائم ولا يشبه شيئا ولا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حياً عالماً سميعاً بصيراً مريداً متكلماً الى غير ذلك من الصفات وانما لا تطبق المعرفة على الله تعالى لانها في الاصل اسم لعلم كان بعد ان لم يكن وعامه تعالى قديم * ثم المعرفة اما استدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء وهذه المعرفة على التحقيق انما يحصل لمن انكشف له شيء من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه فام يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العناء الراسخين في العلم واما شهودية ضرورية وهو الاستدلال بذات آيات على آيات وهي درجة الصديقين وهم اصحاب المشاهدة قل بعض المشائخ رأيت الله قبل كل شيء وهو عرفان الايقان والاحسان فعرفوا كل شيء به لا انهم عروه بشيء انتبي * ويعرب من هذا ما في شرح النصيدة الفارضية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم احدهما العام بامر باطن يستدل عليه بآثار ظاهرها كما توسمت شخصاً فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه ومن ذلك ما خطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فلعرفتم بسميماهم ولتعرفتم في الحسن القول واثابتهما العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصاً رأيت قبل ذاك بمدة فعلمت انه ذاك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة هذه فالمعرف على الاول غائب وعلى الثاني شاهد وهل التفات البعيد بين عارف وعارف الا لبعد التفات بين المعرفين ومن العارفين من ليس له طرق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته وانك يذاورن من مكان بعيد * ومنهم من يحمله العناية الازلية متطوره الى حريم الشهود فيشهد المعرف تعالى جده بعد المشاهدة السابقة في معهد الست بربكم ويعرف به اسماء وصفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول فبين العارفين بين ان الاول غيبة معروفة كذا ثم يرى خيالا غير مطابق للواقع والثاني لسهود معروفة كمستقيظ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا للواقع انتهى كلامه * قال في مجمع السلوك اوحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة انقلب في مشاهدتي * وقال الواسطي المعرفة ما شاهدته حساً والعلم ما شاهدته خبراً اي بنجر الابدياء عليهم السلام * وقال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى * وقال الشبلي اذا كنت بالله تعالى متعلقا لا باعمالك غير ناظر الى ما سواه فانت كامل المعرفة وقيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة في الدنيا كما انه تعالى يعرف في الدنيا من غير ادراك كذلك يرى في العقبي من غير ادراك لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالوا من لم يعرف الله تعالى فالكسوت عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم ولذلك قيل من عرف الله كَلَّ لسانه ولا يعارضه ما قيل من عرف الله طَلَّ لسانه ان المعنى من عرف الله باذات كَلَّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتست ودر مقام تلويذ است و كسيكه در معرفت ذاتست مقام تمكين دارد.

جون موصى عليه السلام در مقام تلویح بود زبان دراز کرده گفت رب ارني انظر اليك و جوابي
 لي قراني آمد و چون مصطفی عليه السلام در مقام تمکين بود زبان دراز نکرد و رؤيت نحواست لهذا
 بر رؤيت ممتاز آمد أو يقال المعنى من عرف الله بمعرفة الشهودية الضرورية كل لسانه و من عرف الله
 بمعرفة الاستدلالية طال لسانه انتهى * وفي خلاصة السلوك المعرفة ظهور الشيء للنفس من ثقة قال به علي
 بن عيسى و قال عبد الله بن يحيى اذا اراك الاضطراب من مقام العلم بدوام الصحبة فهو معرفة * و قيل
 المعرفة احاطة العلم بالاشياء قال عليه الصلوة والسلام لو عرفتم الله حق معرفته لزال الجبال عن دعائكم قال
 ابو يزيد حقيقة المعرفة الحيوة بذكر الله و حقيقة الجهل الغفلة عن الله حكى ابو علي ثمرة المعرفة اذا
 ابتلي صبر و اذا أعطى النعم شكر و اذا اصابه المكروه رضي * و قال اهل الاشارات العارف من لا يشغله
 هافل طرفه عين قال الجنيد العارف الذي نطق الحق من سره و هو ساكت * و قيل الذي ضاعت الدنيا
 عليه بسعته * و قيل الناس على اربعة اصناف الثابت الذي يعمل للدرجات و المحب الذي يعمل
 للزلفى القربة و العارف الذي يعمل لرضاء ربه من غير حفظ لنفسه منه و منها ما هو مصطلح النفاة
 وهي اسم وضع لشيء بعيد و قيل اسم وضع ليستعمل في شيء بعيد و يقابلها الفكرة اعلم ان التعريف عبارة
 من جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التفسير و هو جعل الذات غير مشار بها
 الى خارج في الوضع و المراد بالذات المعنى المستقل بالمفهومية الذي يصلح ان يحكم عليه به و هو معنى
 الاسم فقط فان معنى الفعل و الجملة لدخول النسبة فيه خارج عن تلك الصلاحية و كذا معنى الحرف
 ثم لا يفتقر ان المشار به الى خارج انما هو اللفظ الدال على الذات و انما نسب اليها مجازا او اراد بالذات
 ما يدل عليها مجازا فالتعريف و التفسير من عوارض الذات اي من عوارض ما يكون مدلوله الذات
 في مجريان في غير الاسم فعلى هذا لو بدل الذات بالاسم لكان انساب و المراد بالخارج مقابل الذهن و انما
 قيل الى خارج لان كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق في علم المخاطب يكون ذلك الاسم دالا عليه
 و من ثم لا يحسن ان مخاطب بلسان الا من سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى
 ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم يقل الى خارج لدخل في الحد جميع
 الاسماء معارفها و تكراتها و توضيح ان المعرفة يشار بها الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه و لهذا قيل
 المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار * و اما الفكرة
 فيقصد بها التفات الذهن الى المعين من حيث ذاته و لا يلاحظ فيها تعيينه و ان كان معيننا في نفسه لكن
 بين مصاحبة الغيب و ملاحظته نرق جاني و لا شك في ان الامر الحاضر في الذهن و ان كان امرا ذهنيا
 الرأيه مع قيد الحضور في الذهن امر خارج من الذهن لان الموجود في الذهن مجرد ذاته لا مع قيد
 الحضور فيه فالمراد بالخارج المعين من حيث هو معين و قد يفيد الخارج بالمختص و يجعل فائدته

الضمائر العائدة إلى ما لم يختص بشيء قبله فهو أرجل قلتم الله ونحوه رجلا ورجلا فوجل
 واخيه ويا لها قصة فان هذه الضمائر تكررات ان لم يسبق اختصاص المرجوع اليه بحكم ولو قلت رب رجل كرم
 واخيه ورب شاة سوداء و سخلتها لم يجز لان الضمير معرفة لرجوعه الى نكرة مخصصة بالصفة وفيه بحسب
 لانه ان كانت هذه الضمائر اشارة الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه كان الظاهر كونها معرفة لانكرة
 وان كانت اشارة اليه من حيث ذاته خرجت من قيد خارج فلم يحتج الى قيد مختص وايضا معنى
 التعريف هو التعيين اي اشارة الى معلوم حاضر في ذهن السامع من حيث هو معلوم وان كان مجهولا
 كما سبق وهذا المعنى موجود في الضمير العائد الى النكرة فلا وجه للحكم بكونه نكرة وايضا لما اعتبر مبهرا
 الاشارة الى الخارج فاعتبار التخصص العبر الواصل الى حد التعيين مستبعد جدا ولما كان الحق ادخال
 تلك الضمائر في المعارف لم يقيد الخارج بالمختص . وانما قيل اشارة وضعية لمخرج من الحد التكرار
 المعينة عند مخاطب نحو اتيت رجلا اذا علمه المتكلم بعينه ان ليس في رجلا اشارة لاوضعا ولا استملا الى
 معين ويدخل في الحد تعريف الاعلام المشتركة ان يشار بها الى معين بحسب الوضع والمعرفة على هذا
 ما اشير به الى خارج اشارة وضعية وعند من قيد الخارج بالمختص هي ما اشير به الى خارج مختص
 اشارة وضعية و النكرة ما ليس كذلك ثم اعلم ان الجمهور على ان المعتبر في المعرفة التعيين عند الاستعمال
 دون الوضع معروفا المعرفة بما وضع يستعمل في شيء بعينه اي متابس بعينه اي في شيء معين من
 حيث انه معين وحاصله الاشارة الى انه معهود ومعلوم بوجه ما وبهذا خرج النكرة لان معاني التكررات وان
 اوجبت معلوميتها للسامع لكن ليس في اللفظ اشارة الى تلك المعلوماتية ولما اعتبر التعيين عند الاستعمال
 دخل في الحد المضمرات والمبهمات وسائر المعارف فان لفظ انا لا يستعمل الا في الاشخاص المعينة ان
 لا يصح ان يقال انا و يراد به متكلم لا بعينه ولست موضوعة لواحد منها والا لكانت في غيره مجازا
 ولا لكل واحد منها والا لكانت مشتركة موضوعة اوضاعا بعدد الامراد وايضا لاقدرة على وضعها لامور متعينة
 لا يمكن ضبطها وملاحظتها حين الوضع فوجب ان تكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لكل الامراد ويكون الغرض
 من وضعها ان استعمالها في امراده المعينة دونه ما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية فالشبه المذكور
 في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كالاعلام ومما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف
 وهذا هو الذي اختاره المحقق الفخازني و قل في القاموس بانه الاحسن وذهب بعض المتأخرين الى ان
 المعتبر التعيين عند الوضع وعرفوها بما وضع لشيء بعينه فالموضوع له لابد ان يكون معينا سواء كان الوضع خاصا
 كما في العلم او عاما كما في غيره من المعارف ولا يلزم المجاز ولا الاشتراك وتعدد الاوضاع وبرد على قولهم لا ضرورة
 على وضعها لامور اليه انه كيف صح منكم اشتراط ان لا يستعمل الا في واحد معين من طائفة من المعينات بغير
 ضبط المستعمل فيه يمكن ان يضبط الموضوع له ووضع له ولو صح ما ذكرتموه لكانت ليست ولنا هذا مما ذكرناه

لا يفتقن لها الله لا تستعمل فيما وضعت هي لها من المفاهيم الكلية بل لا يصح استعمالها فيها أصلا وهذا مستبعد جدا كيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة وهذا هو الذي اختاره السيد السند وماحب الاطول وغيرهما وقالوا بانه هو الحق الحقيقي بالتحقيق ويجيب لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول وحواشيه والاطول في بيان مائدة تعريف المسند اليه أعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات والاعلام والمبهمات وما عرف باللام وما عرف بالذات والمضاف الى احدى هذه الخمسة ولم يذكر المتقدمون ما عرف بالنداء لرجوعه الى ذى اللام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل ويذكر هذا المعرف باللام والاضافة فانول استهزئيا بينهم ان لام التعريف يكون للعهد الخارجي ولتعريف الجنس وللعهد الذهني وللاستغراق وكذلك المعرف بالاضافة وذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا وجعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس واختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض امراء الجنس خارجا او ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا او ذهنيا والى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الجليلي في حاشية التلويح في بيان الماظ العموم والى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتعان حيث قال التعريف باللام نوعان عهدية وجنسية وكل منهما ثلاثة اقسام فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكرها نحو كما ارسلنا الى نوحون رحولا فعصى نوحون الرسول وضابطته ان يستد الضمير مسدها مع مصحوبها او معهودا ذهنيا فهو اذ هما في الغار او معهودا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور وكذا كل ما وقع بعد اسم لشارة نحو جاءني هذا الرجل وبعد اتي في النداء نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت ماذا الاسد او بي اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهت نظرك والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا ومن دلائلها محبة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خصر الا الذين آمنوا اوصفه بالجمع نحو او الطعل الذين لم يظهروا واما لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذاك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة وخصائصها واما لتعريف الماهية والحقيقة والجنس وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شئ حيا ومثل هذا في المغني ايضا وبعضهم جعله اي المعهود الذهني من اقسام الجنس ولذا حقق صاحب المعتاح ان لام التعريف للاشارة الى تعيين حصة من مفهوم مدخوله او تعيين نفس المفهوم والعهد الذهني والاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس وأعلم ان معنى التعريف مطلقا هو العبارة التي ان مبالغة اللفظ بمعهد اي معانوم حاضر في الذهن فافرق بين

لأم الجنس والام العهد في الحقيقة إذ كل منهما إشارة إلى مفهوم ثابتة ان المصهور في احدهما جنس وفي الآخر
 حصة منه لتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد اصطلاح عائد إلى مفروض التعيين أي التعريف
 لا إلى التعيين نفسه ولهذا قال ائمة الأصول حقيقة التعريف العهد لا غير و إلى هذا اشار السكاكي واختار
 في اللام ان معناها العهد أي الإشارة إلى ان مدلول اللفظ مصهور أي معلوم حاضر في ذهن السامع وإذا كانت
 اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا أي سواء كان الحاضر ماهية او حصة منها كان تعريف الحقيقة قصدا من
 العهد كما ان ما سبوة تعريف عهد قسم آخر منه وهذا كلام حق هكذا يستفاد من الاطول و حواشي الاطول
 وبهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف واللام عند السكاكي إنما هي لتعريف العهد الذهني
 خاصة و اما الجنسية والاستغراقية والعهدية خارجيا مكلها داخلية في العهد الذهني انتهى واعلم أيضا
 انه إذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها إلى حصة معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة
 تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول وهو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلامك
 او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد الحقيقي و الثاني وهو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما
 حقيقة لو ادعاء لغرض وهو العهد التقديري و اما ان يشار بها إلى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد
 الجنس من حيث هو كما في التعريفات وفي نحو قولنا الرجل خير من المرأة و يسمى لام الحقيقة و الطبيعة
 و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقربة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في
 ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي وهو الاستغراق او في بعضها وهو المصهور الذهني فان قلت
 هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا إلى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين
 شئ من افرادة بل يحتاج إليه إلى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المصهور الخارجي له وضع آخر بازاء
 خصوصية كل مصهور و مثله يسمى وضعا عاما و لا حاجة إلى ذلك في العهد الذهني والاستغراق والتعريف
 الجنسي اذا جعل اسماء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد
 الفيائية بهذا صريح في ان لام الحقيقة و لام الطبيعة بمعنى واحد وهو قسم من لام الجنس مقابل للعهد
 الذهني والاستغراق والمفهوم من الاطول و الايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول
 * فائدة * توهم لام الجنس تشير إلى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير إلى مطلق المفهوم أي مفهوم
 المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المجاز ايضا كقولك العهد
 الذي يرمي خير من الاسد المقترس و سواء اقتصر الحكم على المفهوم او انضوي مرفعه إلى الفرد و ليس معناه
 انها تشير إلى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الا لم يصح جعل العهد الذهني والاستغراق داخلين
 تحته وقد تكون الإشارة إلى نفس الحقيقة لدعوى اتحاد مع شئ و جعل منه قوله تعالى اولئك هم
 المفلسون وهو الذي قصد جار الملح حديثه قال له معنى التعريف في المفلسون الدلالة على ان الحقيقة

هي التي ان جعلت صفة المفليحين و تحققوا بما هم فيه و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك
 الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل اليه من لمرط الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى
 تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانساب كما في بيت حسان ووالدك
 العبد اي المعروف بالعبودية مظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لفظيا لا يحكم به الا بضبط احكام اللفظ
 من غير حفظ المعنى فيه كما قال بعض محققى النجاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف
 فيها فان الناظرين في المعاني لهم شرب آخر و لا يعتبرون التعريف اللفظي و لذلك تراهم طروا ذكر علم
 الجنس باتسامه في مقام التعرض للعلم و احكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها
 و تعينها و عهديتها في الذهن و لذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تذييله منزلة المعهود بوجه
 من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحقيق او على طريق التحكم فهو
 لذلك حاضر في الذهن او لانه عظيم الخطر معفود به الهمم لذلك على احد الطرفين او لانه لا يغيب عن
 الجنس على احد الطرفين و اما لانه جار على الاسن كدور الدور في الكلام على احد الطرفين فان قلت
 لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بجوهره اما وضع له المعروف بلام الجنس قلت لان اعتبار التعيين الذهني
 تكلف ان ليس نظر ارباب وضع اللفظ الا على الامور الخارجية و ذر اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام و لا داعي
 اليه في نحو اسامة كذا في الاطول * فائدة * الاستعوان مطعنا باللام كان او غيره ضربا حقيقي نحو عالم
 الغيب و الشهادة و عرفي نحو جمع الامير الصاعقة اي صاعقة بلدة او مملكة * و هو المحقق التقناني
 الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة و كانه اراد اعم من التناول بحسب المعنى المجازي او
 الحقيقي و العرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب منقاهم العرف و العرف لا طار يراد به العرف العام
 فيتيجه انه يبقى الشمول شرعا و اصطلاحا واسطة و ان الظاهر لغوي و عرفي * و سرفي شرح المسدح السيد
 السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للامران على سبيل الحقيقة بل لا يخرج من العرفي مما يعد شمولاً في
 صفت الناس و ان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا ولا يخفى عاين ان المسدح الى الحقيقي و العرفي
 لا يقتضى الاستغراق بل هو تخصيص من غير تخصيص ان المعروف باللام احدا واحدا منها يكون عرفيا
 و حقيقيا فنحو ادخل السوق عرفي ان المراد سوق من اسواق البلد لا اسواق الدنيا بل الإشارة الى
 الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خير من العنب لان بطيخه
 خير من عنبه فالإشارة في كل من البطيخ و العنب الى جنس خاص منهما معودة العرف و لذا
 قد يعكس ذلك في بلد آخر هذه دقيقة و ادعها السكاكي و اتخذها من جاء بعده مذهباً و الحق ان
 لا يستغراق الا حقيقة و التصرف في امثال هذا المثل في الاسم المعروف حيث خص ببعض مفرومه بقريظة
 التيلوف فاريد بالصاعقة لحدس الصاعقين و ادخل اللام فاستفيد العموم كذا في الاطول * فائدة *

الفرق بين المعرفة بلام الحقيقة والطبيعة وبين اسماء الاجناس التي ليحت فيها دلالة على البهائية والكلية فهو رجمي وذكرى ونحوهما من المصادر الى المصادر ليس فيها قصد الا الى الحقيقة المتحدة بالاجتماع هو ان المعرفة بلام الحقيقة يقصد فيه الاشارة الى الحقيقة باعتبار حضورها في الذهن وليس اسماء الاجناس المذكورة كذلك والفرق بينه وبين علم الجنس هو ان علم الجنس يدل بجموده على حضور الماهية في الذهن بخلاف المعرفة باللام نانه يدل على الحضور بالآلة ومثل هذا الفرق بين المجهود الخارجي وعلم الشخص وايضا المعرفة باللام كثيراً لا يدل على المجهود بشخصه بخلاف علم الشخص والعرق بين المعرفة بلام الاستغراق وبين كل مضافا الى الفكرة ان المعرفة مستعمل في الماهية بخلاف كل مضافا الى الفكرة وايضا في المعرفة باللام اشارة الى حضورها في الذهن دون كل مضافا الى الفكرة هكذا في المطول وابي القاسم والعرق بين المجهود الذهني وبين الفكرة هو ان الفكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا سواء كانت موضوعة الحقيقة مع وحدة او كانت موضوعة للحقيقة المتحدة لانها مع التكوين تفيد الماهية مع وحدة لا بعيدا فاطلاقها على الواحد حقيقة بخلاف المعرفة باللام نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة فان الدخول امان ان الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرفة باللام متحدة مع مجهود فاطلاقه على الواحد مجاز وبأجملة قولك ادخل سوقا يأتي لواحد من حاق اللفظ فالفكرة اقوى في الاثبات لواحد ولذا قالوا المجهود الذهني في المعنى كالفكرة وان كان في اللفظ معرفة صرفة لوجود الالام وعدم التكوين ولذا يجري عليه احكام المعارف تارة من وقوعه مبتدأ وذا حال وصفا للمعرفة ونحو ذلك واحكام الذكوات تارة اخرى كتوصيفه بالجملة في قول الشاعر ع • ولقد امر على اللئيم يسبني • وفي قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا • هذا حاصل ما في الاطول لكن في المطول ان اطلاق المعرفة بلام الحقيقة وكذا علم الجنس على الواحد حقيقة ان لم يستعمل الا فيما وضع له والفرق بين المعرفة والفكرة ان ارادة البعض في الفكرة بنفس اللفظ وفي المعرفة بالقرينة واعتبر عليه بان الموضوع له الماهية المطلقة والمستعمل فيه هو الماهية المخلوطة ولا شك في تفايرهما فينبغي ان يكون مجازا واجيب بان الموضوع له هو الماهية لا بشرط شئى وهي تتحقق في ضمن المخلوطة والمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شئى والفرد المنتشر انما فهم من القرينة وانما سمي مجهودا باعتبار مطابقته للماهية المجهودة فله عهد بهذا الاعتبار فسمي مجهودا ذهنيا قال صاحب الاطول لا يخفى ان المعرفة في مقام الاستغراق ايضا كالفكرة لانه يأتي للموحدات من غير اشارة الى تعيينها غاية انه متحد مع الماهية المجهودة كالمجهود الذهني والمعرفة بلام الحقيقة من المصادر كالفكرة منها في المعنى فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بهذا القسم ويمكن ان يقال يراد ان هذا في المعنى كالفكرة في اعتبار البلغة وليس غيره كذاك و اذا لم يعامل معه معاملة الفكرة ونظرهم في هذا التخصيص

محمود لأن مناهج الأمانة وهو الفرد في هذا القسم منهم فلم يمتد بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما إذا أريد جميع الأفراد فإنها لتعينها بالعموم نائبة مناهج المتممين * فأئدة * أعلم أن التعريف باللام و الغداء وبالإضافة جاء لمداول اللفظ من الخارج و أما تعريفه بألفى المعارف فمن جوهر اللفظ و لوضعه الأمر الماخوذ مع التعيين و ما ذكره السيد السند ناقلًا عن الرضي أن تعريف الموصول و اسم الإشارة و الضمير من الخارج كالمعرف باللام و الغداء و الأضافة و الانقسام إلى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مزيف لأن الخارج في الموصول و نظائره قرينة المراد من اللفظ لا الإشارة إلى تعيينه كما قال و لأن تفاوت ما يستفاد منه أزيد من الخمسة كذا في الأطول *

المعارف أنت عارده بما سبق *

المعروف له معان منها ما سبق و منها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قاله معروف در اصطلاح لفظي كه بهر دو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بی تغییرى چون مكه و مدينة و اكثر اسماء مواضع و اوديه و اعلام ازین قسم است چنانچه در آخر صراح مذکور است اما آنچه از مختصر ابن حاسب و شرواح مستفاد میگردد این نوع داخل معرب است و اتفاق لغتین بعید است و اعلام موضوع نیست در لغت و ارنجاست كه اعلام را از قسم حقیقت و مجاز خارج گویند و منها ما هو مصطلح النكاح و يقال له المعلوم ايضا و يقابله المجهول و يجيئ في لفظ الفعل في فصل اللام من باب الفاء و منها ما هو مصطلح الحديثين و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف يسمى منكرا فراوي المعروف ضعيف و كذا راوى المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط في المنكر قيد المخالفة و قال من فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر مسقه فحديثه منكر كذا في شرح النخبة و قال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف مثله من غير جهة راويه و لا متابع له فيه و لا شان انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة و لا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل فما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط نشان مردود و ان لم يخالف بل روى شيئا لم يروه غيره و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا يبعد من درجة الضابط فحسن و ان بعد نشان منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما يقابل المجهول ايضا كما مر في فصل اللام من باب الجيم *

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها إلى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التذكير و قد سبق في لفظ المعرفة * و عند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصول إلى المطلوب التصوري و يسمى معروفا بكسر الراء المشددة و قولا شارحا ايضا و يسمى حدا ايضا عند الاصوليين و اهل العربية كما سبق في لفظ الجحد و ذلك المطلوب التصوري يسمى معروفا بفتح الراء المشددة و محدودا و الطريق ما يمكن التوصل

فيه بصحيح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجملة فالمعرف ما يقتضب به التصور فخرج ما يحصل بطريق
 الحدس و ما يحصل من الملزومات البيئة من العلم باللازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد
 في المعرفة من مميز فان كان المميز ذاتيا فهي المعرفة حدا وان كان عرضيا سمي المعرفة رسما و اذا اجتمع
 المميزان سمي رسما اكمل من الحد وكل من الحد والرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينهما وبين غيره
 المسمى بالجنس القريب تمام والا فناقص المركب من الجنس والفصل القريبين حد تام كالحيوان الناطق
 في تعريف الانسان والمركب من الخاصة والجنس الغريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان
 والتعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد حد ناقص
 والتعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم رسم
 ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزبد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له
 كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة هو بالحققة تعريف بالمشابهة التي بين ذاك المعروف وبين
 المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعروف فيكون التعريف بها رسما
 ناقصا داخلا في اقسام المعرفة الحقيقي والامام يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
 ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين
 التعريف به واعلم ايضا ان التعريف يطلع بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي وهو
 الذي يقصد به تحصيل ما ليس يحصل من التصورات وهو الذي ذكر سابقا وهو ينقسم الى قسمين
 الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا ويسمى تعريفا
 بحسب الاسم وتعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا احتمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس
 مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذاك رسما له اسميا والثاني
 ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقربة المقابلة ويسمى تعريفا بحسب
 الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب
 الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود والوجوب والامكان
 يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان تكون
 موضوعة بازائها وان تكون موضوعة براء لوزامها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما
 حدا او رسما كالحقائق الخارجية فانصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود
 في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلخيص فعلى هذا الماهيات الحقيقية
 اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي
 الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمعومات والمفاهيم المصطاحقة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة وتأتيها التعريف اللفظي وهو الذي يقصد به الإشارة إلى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار إليها بمعنى قولنا الغضنفر الأسد أن ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني والعلم بوضعه له فمآله إلى التصديق أي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وإن كان يسأل عنه بما نظرا إلى امتلأه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر وهو طرفة أهل اللغة وخارج من المعروف الحقيقي وأقسامه المذكورة فإن التعريف الحقيقي ما يكون صورة سببا لتصور شئ آخر وأما لم يكن في التعريف اللفظي المغيرة إلا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغابران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث أنه مدلول اللفظ الأول مغاير لنفسه من حيث أنه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب و بالحيثية الأولى مسبب ففيه أن المفهوم من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الأول بتوسط اللفظ الذاتي لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الأول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الذاتي فظهر من هذا فساد ما ذهب إليه المحققون التفاضليين من أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وبالذات إلى هذا ذهب صاحب السلم إلى أن الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث قال معرف الشئ ما يحمل عليه تصورا وتحصيلا أو تفسيريا والذاتي اللفظي والأول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما وكلمة هو جواب ما فهو تصور لا ترى إذا قلنا الغضنفر موجود فقال مخاطب ما الغضنفر ففسره بالأسد مايس هناك حكم وهكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال وانت خبير بانه إذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما إذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما إذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى ففسرناه بالأسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه أن هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة للمحكم عليه بموجود وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا وإلا لكان جميع الألفاظ المعلومة ارضاءها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاصلة بل هو أي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاصلة ويعلم بأن اللفظ موضوع بارائها كقولنا الغضنفر الأسد على أنه يرد على قوله ففسرناه بالأسد ليحصل معناه أنه إن أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فموضوع وإن أراد أنه يفيد بتوسط افادته العام بانه موضوع فمسلّم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر * فائدة *

من حق التعريف اللفظي أن يكون بالفاظ مفردة مرادفة فإن لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله ويجري في الحروف والأفعال أيضا * فائدة * يجب معرفة المعروف قبل معرفة المعروف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعروف و يكون ايضا اجلي منه و لابد ان يصار به في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا لدخل فيه غير المعروف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا مطردا او خرج عنه بعض ارادة على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتأخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره و منه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جوزوا الرسم بالاعم و الاخص و ايد ذلك بان المعروف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفه للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضي التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المنكسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا بالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان ارحما * فائدة * كل من تسمي التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذلك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنا الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه صفا و قابلية للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لا يتجه على الحد النقض و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لـ او املاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم * فائدة * يحترز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة و بالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود * فائدة * المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما و ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اصلا ان لاجزائه فان تركب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزا للشيء و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيئة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته و الا فالذات ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبقة في الآلات لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك لان غايته الحكم بالتمام

وهو انما يشتمل على حقوقات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحدد بما يفيد معرفة الامرين والحق ان الشخص يمكن ان يحدد بما يفيد امتياز من جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في المضدي وهماشيده *

العطف بالفتح وسكون الطاء المهملة في اللفظة الامالة * وعند النحاة يطلق على المعنى المصدري

وهو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل وعلى المعطوف وهو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف ويسمى عطف النسق بفتح النون والسين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد وهو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة وهي الواو والغاء وثم وحتى واو واما وام ولاوبل ولكن وقد يجيء الا ايضا على قلة كما في المغني والمراد بكون المتبوع مقصودا ان لا يذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البديل فلعدم كونه مقصودا واما البديل فلكونه مقصودا دون المتبوع ولا يخرج المعطوف بلاوبل ولكن وام واما او لعدم كون متبوعه مذكورا لتوطية وقيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا ومنعا هكذا في شروح الكامية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه وهو عطف الاسم على الاسم واما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه اذ لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد **التقسيم** في المغني العطف ثلثة اقسام الاول العطف على اللفظ وهو الاصل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعد بالجرو شرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ما جاءني من امرأة ولا زيد الا الرفع عطفًا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف والثاني العطف على المحل ويسمى بالعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وله عند المحققين شروط ثلثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فتنصب وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمروا خلفا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا تانيها ان يكون الموضع بحق الامالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا واخيه خلفا للبغداديين لان الوصف المستوفي بشروط العمل الاصل اعماله لا الاضافة ثلثها وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلفا للكوفيين وبعض البصريين ولذا امتنع ان زيدا وعمرو قائلان وذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال بدخول ان ومن الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ وموضع فيجعل مورة المسئلة شرطًا لها ثم انه اسقط الشرط الاول ولا بد منه الثالث العطف على التوهم ويسمى في القرآن العطف على المعنى نحو ليس زيد قائما ولا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر

و شرط جواز صحة دخول ذلك العامل المتوهم و شرط حصنه كثرة دخوله هناك كما في المثال المذكور و يقع هذا في المجرور كما عرفت و في المجزوم نحو لولا آخرتني الى اجل قريب فاصدق و اكن لان معنى لولا آخرتني فاصدق و معنى ان آخرتني اصدق واحد و في المنصوب نحو قام القسوم غير زيد و عمرو بالنصب فان غير زيد في موضع الا زيدا قال سيديويه ان من الناس من يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون و انك و زيد ذاهبان و ذلك ان معناه معنى الابتداء و مراده بالغلط ما جبر عنه غيره بالتوهم و في المنصوب امما نحو قوله تعالى و من وراء اسحق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل و هبنا له اسحق و من وراء اسحق يعقوب و فعلا كقراءة بعضهم و قدرا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى و قدوا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى او كالذي مر على قرية انه على معنى ارأيت كالذي حاج او كالذي مر انتهى ما في المغني * فائدة * عطف الاسمية على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو فقط * فائدة * عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البيانيون و ابن مالك و ابن عصفور و نقله عن الاكثريين و اجازة الصفار و جماعة و رقق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما و حاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر للحاجة فائلون بجواز لغة كذا في المغني و شرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالوناق * فائدة * عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلك الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددة * و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكام في حاشية الخياطي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثواب المؤمنين نهى معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد و الازهاق و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق ثم هذا المثال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حاله على قصة زيد الدالة على اسوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فكله قال زيد يعاقب بالقيد و الازهاق فما اسوء حاله و ما اخصر الى غير ذلك و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق

فما أحسن حاله وما أرحمه هكذا في المطول ومولاه في باب الوصل والفصل * فائدة * عطف التلقين وهو ان يلقي المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول اكرمك فيقول المخاطب وزيدا اي قل وزيدا ايضا وعلى هذا قوله تعالى قال ومن ذريتي بعد قوله آتي جاعلك للناس اماما اي قل ومن ذريتي قيل عليه تلقين القائل يقتضي ان يقال ومن ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين ان يقول المخاطب للمتكلم قل وهذا ايضا عطفًا على ما قلت على وجه يذغبي لك لا على وجه قلت انا مثل ان تقول ومن ذريتك لا ان تقول ومن ذريتي و انما قال المخاطب ومن ذريتي مناسبا لحاله * فائدة * عطف احد المترادفين على الآخر ويسمى بالعطف التفسيرى ايضا انكر المبرد وقومه في القرآن * وفيل المخلص في هذا ان يعتقد ان مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما فان التركيب يحدث امرا زائدا و اذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الالفاظ * وقد يعطف الشيعى على نفسه تأكيدًا كما في فتح الباري شرح صحيح البخاري * فائدة * عطف الخاص على العام النبى على فضله حتى كانه ايس من جنس العام و سماه البعض بالنجريد كانه جرد من الجملة و افرد بالذكر تفصيلا ومنه حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى * فائدة * عطف العام على الخاص انكر بعضهم وجوده فاعطوا و الهادة فيه واضحة وهو التعميم و امراد الاول بالذكر اهتماما بشانه و منه ان صلوتي ونسكي و الفسك العبادة فهو اعم كذا في الانقان * فائدة * جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو ان زيدا ذاهب و عمرا جالس و على معمولات عامل واحد نحو اعلم زيد عمرا بكرا جالسا و ابوبكر خالدا سعيدا منطلقا و اجمعوا على منع العطف على معمول اكثر من عاملين نحو ان زيدا ضارب ابوه لعمرو و اخالت غلامه بكر و اما معمولا عاملين مختلفين فان لم يكن احدهما جارا فنال ابن مالك هو ممتنع اجماعا نحو كان زيد آكلا طعامك عمرو و تمرث بكر وليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعة و قيل ان منهم الاخفش و ان كان احدهما جارا فان كان الجار مؤخرًا نحو زيد في الدار و الحجرة عمرو او عمرو الحجرة فدخل المهدوي انه ممتنع اجماعا و ليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه و ان كان الجار مقدما نحو في الدار زيد و الحجرة عمرو فالشهور عن سيديويه المنع و به قال المبرد وابن السراج و من الاخفش الاجازة قال الكسائي و الفراء و الزجاج فصل قوم منهم الاعلام فقالوا ان ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لانه كذا سمع وان فيه تعادل المتعاطفات و الامتنع نحو في الدار زيد وعمرو الحجرة و الثاني عطف البيان وهو تابع يوضح امر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه يبتدئ الايضاح خرج التاكيد و البديل و عطف النسق اعدم كونها موضحة للمتبوع و بقولنا من الدال عليه اي على المتبوع لا على معنى فيه اي في المتبوع خرج الصفة فان الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فانه يدل على نفس المتبوع فهو اعم بالله ابو حفص عمرو لا يلزم من ذلك ان يكون عطف البيان

أوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد
فيمضح ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب والفوائد الضيائية ويجيء ما يتعلق بهذا في
لفظ التوضيح ايضا * فائدة * يقترب عطف البيان والبدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون
مضمرا ولا تابعا لمضمرا لانه في الجوامد نظير الذمت في المشتق واما البديل فيكون تابعا لمضمير بالاتفاق نحو
قوله تعالى ونرئه ما يقول وكذا يكون مضمرا تابعا لمضمر نحو رأيت اياه او لظاهر كرأيت زيدا اياه وخالف في
ذاك ابن مالك والصواب في الاول قول الكوفيين انه تأكيد كما في تمت انت الثاني ان البيان لا يخالف
متبوعه في تعريفه وتذكيره ولا يختلف النحاة في جواز ذلك في البديل نحو بالنامية ناصية كاذبة الثالث
انه لا يكون جملة بخلاف البديل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للوسل من قبلك ان ربك
لذو مغفرة وذو عقاب اليم وهو اصح الاقوال في عرفت زيدا ايومن هو الرابع انه لا يكون تابعا لجملة بخلاف
البديل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلا تابعا لفعل بخلاف
البديل نحو قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق آتاما يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول
و يجوز ذلك في البديل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقراءة يعقوب وتري كل امة جاثية كل امة
تدعى الى كتابها بنصب كل الثاني فانه ابن الطرارة وتبعه على ذاك ابن مالك وابنه وحجتهم
ان الشيء لا يبين بنفسه والحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في النية احلاله محل
الاول بخلاف البديل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البديل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن
انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البديل واذا تعين البديل في نحو هذ قام عمرو اخوها ونحو
مررت برجل قام عمرو اخوه ونحو زيدا ضربت عمروا اخاه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى المغني *

ايراد المعطوفات نزد بلغاء آست كه چند لفظ در يك مصراع ويايك بيت معطوف آرد مثاله

* بيت * جمال و كمال و جلال توباد * چو احسان و اكرام و جود تو دائم * كذا في جامع الصنائع *

العفة بالكسر وتشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والخمور كما مر في لفظ
الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * وفي مجمع السلوك العفة هو ترك الشهوات اي شهوات
كل شئ *

العفيفة كاللطيفة ذات لها مفة بها تغلب على الشهوة و حامله امرأة ذات عفة و شرعا امرأة برئة
من الوطي الحرام و التهمة به وهذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

الاعتكاف هو افتعال من عكف اذا دام وعكفه حبسه فهو في اللغة اللبس واللبس في الشرع
لبس رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بنيتها اي بيعة اللبس والمراد اللبس للعبادة على ان
يكون الاضامة للعهد ولذا عرفت بانه مكث في مسجد بنية عبادة والمراد بمسجد الجماعة هنا يقوم فيه

جماعة ولو مرة في يوم و عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا نبي ما تقوم خمس مرات و الصحيح انه يصح فيما اذن و اقيم • ثم الاعتكاف واجب في المنذور و سنة في العشر الاخير من رمضان و مستحب فيما سواه • و قيل هو حنة مؤكدة مطلقا و اما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب و قيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز و غيره •

العلف فزد صوفيه عبارتست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل •

العيانة بالكسر وفتح الياء التحتية از مرغ فال گرفتن يعني بذا م او يا آواز او يا بخاصيت او و اين هرام است و اگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات و قد سبق بيانها في لفظ الطيرة في مصل الرء من باب الطاء المهملتين •

فصل القاف • العتق بالفتح وكون المنة الفوقانية لغة الخروج عن الرق و كذا العتاق و العتامة بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز • و في الشرع قوة حكومية تظهر في حق آدمي بانقطاع حق الاغيار عنه و حاصله الخروج عن المملوكية فمما سبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز و غيره •

الاعتاق لغة اثبات القوة و شرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي بها يصير المعتق اهلا للشهادة و الولاية قادرا على التصرف في الاغيار و على دفع تصرف الاغيار - من نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه و حاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع و الهبة و يانزم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر و البرجندي •

العرق بفتح العين و الرء في اللغة خوي و هو فضلة مائية للدم خالطها صديد مراري مذمومة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة او لاستيلاء الطبدعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارن • و يطلق العرق ايضا على شئ يتخذ من الشراب او ثقله و دردية بطريق القرع و الانبيق •

عرق النساء بكسر العين وكون الرء هو رجح من اوجاع المفاصل يبتدى من مفصل الورك و ينزل الى خلف على الخخذ و يمتد الى الركبة و ربما يداخ الكعب و النساء بالفتح و القصر اسم عرق مخصوص و هو وريد يمتد على الخخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النساء لكن العادة جرت بتصمية وجع النساء بعرق النساء و تقدير الكلام وجع العرق الذي هو النساء فالاضافة بيدنية هكذا في شرح القانونجة و بحر الجواهر • و در وافية گوید آنچه از مرین فرود آید سوي پس شتالنگ و انگشت خورد آنرا عرق النساء گویند و نسا نام رگیست که از سرین تا انگشت خورد فرود آمده •

العرق المدني هو ان يحدث على البدن بثرة فينتفخ ثم يتنفط ثم يتقرب فيخرج منها شئ شبيه بالعرق لا يزال يطول ربما كان له حركة كدورة تحت الجلد قال الفرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق و انما هو

حيوان يتولد في البطن كما يتولد باقي اصناف الدود وغايسيه رسته •

العشق بالكسر والفتح وسكون الشين المعجمة حده عند اهل السلوك بذل مالك وتحمل ما عليك وقيل هو آخر مرتبة المحبة والمحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك وقيل هو عبارة عن افراط المحبة وشدها وقيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب وقيل هو بحر البلاء وقيل هو احراق وقتل وبعده بعطاء الله تعالى حياة لا فناء له وقيل جنون الهوى رفض بنساء العقل وقيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة • شيخ مينا ميغرميد عشق ماخوذ اصبت از عشقه و آن گياهيست كه بر تنه هرد رختى كه به پيچد آنرا خشك سازد و خود ترو تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك وفي الامان الكامل في باب الارادة وفي مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرت به ذات يوم فدعته اليها لتحدثه فقال لها دعني عنك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول والتقرب فيها ينكر العارف معرويه فلا يبغى عارفا ولا معروفا ولا عاشقا ولا معشوقا ولا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره يغنى العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا وصف ولا رسم فاذا امتدق العاشق وطمس اخذ العشق في نداء المعشوق فلا يزال يغني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا ولا معشوقا حينئذ يظهر العشق بالصورتين ويتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق • ودر مصانف در محيظه نوزدهم گوید عشق كه عبارت است از امراط محبت پنج درجه دارد اول فقدان دل و من ليس بمفقود القلب ليس بعاشق دوم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خرويش هر دم از حيات متاسف بود سوم وجد چهارم بى صبري گوید • شعر • الصبر عنك مذموم عواقبه • والصبر في سائر الاهياء محمود • پنجم مباحث است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش • ودر كشف اللغات گوید عشق جمعيت كمالات را گویند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين عراقى عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جماعه متاخرين همين است و عاشق آنرا گویند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از سر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكر و دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد •

العلاقة بالفتح رابطه باز بستن معني بمعني و بالكسر رابطه بار بستن جسم بجسم كما في كنز اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاعتقار قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في اصطلاح المنطقيين شيى بسببه يستصحب شيى شيئا استصحبه دعاه الى الصحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شيى بسببه يطلب الشين

الاول ان يكون الشيء الثاني مصاحبا له وهي قد تكون موجبة ومقتضية لذلك الاستصحاب كما في القضايا الشرطية المتصلة للزمنية وقد لا تكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية والتضاييف والتضاييف كقولنا ان كان زيد اباعه كان عمرو ابنه واما العلية فبان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق والا لكنت الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاك بينهما للذليكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلك الاول والعقل الثاني فانه لا تلازم ولا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة والسرفيه انه موجب لكل واحد بجهة غير ما هو جهة ايجاب الآخر فلا يمتنع الانفكاك بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيق فان وجود النهار وازدادة العالم معلولان لطلوع الشمس وطلوع الشمس مقتضى لعدم الانفكاك بينهما والعلاقة بين الاتفاقيات ما به مجرد المصاحبة والتوافق بين الطرفين من غير اقتضاء ايها اي تلك المصاحبة * والعلاقة بين الشرطيات المنفصلة العنادية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها وفي المنفصلات الاتفاقية هي ما لا يقتضي العناد والتنافي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها سماناة انتهى ما قال المولوي عبد الحكيم وعلاقة المجاز مذهبهم وعند الاصويدين واهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحققيقي اعم من ان يكون اتصالا في المجاورة او في غيرها والعمدة في حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الاولى الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المذقوشة على الجدار * الثانية الاشتراك في الوصف و يجب ان يكون الصفة ظاهرة ليذتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على اشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابل * والثالثة انه كائن عليه مثل العبد للمعتق لانه كان عبدا * والرابعة انه آذل اليه كالخمر للعصير لانه في المال يصير خمرا * والخامسة المجاورة مثل جري الميزاب والمراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما * تلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك * وصاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الزمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه ان لو كان حاصلا في ذلك الزمان لو في جميع الازمنة لم يكن صحيحا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال

في العقل بوجه ما فلا علاقة و ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرى الذهن و هو المقابلة او متضمنا الى الخارج و حينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية و الا فان كان اللازم صفة للملزم فهو الوصفية له اعنى المشابهة و الا فاللزم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر و هو السالية و السالية او سببا له و هو السببية و السببية او شرطاً له و هو الشرطية كذا في التلويح •

التعلق هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل و يجيى في تعريف المتعدي في فصل

الياء من هذا الباب • و عند المتكلمين هو الاضافة بين العالم و المعلوم و يجيى في فصل الميم •

التعليق هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظاً لا محلاً وجوباً نحو علمت ازيد عندك ام عمرو بخلاف الالفاء فانه ابطاله لفظاً و محلاً جوازاً كذا في الموشح شرح الكافية و هكذا في الفوائد الضيائية و عند اهل البديع يطلق على قسم من التصريح كما مر في فصل العين من باب الصاد المهملة • و عند المحدثين حذف راو واحد او اكثر من اوائل اسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكثر يسمى معلقاً كقول الشافعي رحمه الله مثلاً قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف من واسط اسناده فقط فانه منقطع و لا ما حذف من اواخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • و قد يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد يحذف تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي و الصحابي معاً • و قد يحذف من حديثه و يضيفه الى من فوقه فان كان من فوقه شيخاً لذاك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقاً ام لا و الصحيح التفصيل فان عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدّلس فتدليس و الا فتعليق •

العمق بالضم و سكون الميم يطلق على معان الاول الامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الامتدادين الاولين اي الطول و العرض على زوايا و هو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الثخن مطلقاً نازلاً كان او صاعداً و يسمى بالجسم التعليمي ايضاً و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الثخن الغازل اي المقيد باعتبار نزوله و الصاعد حينئذ يسمى سمكاً كما مر في لفظ الثخن • الرابع الامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في مبحث الكم •

المعانقة بالنون عند القراء هي المراقبة و قد عرنت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

العنقاء بالفتح في اللغة سيمرغ و عند الصوفية كناية عن الهوى زبواكه هوى ديدنه نميشود جفاقته

عنقاء كذا في كشف اللغات •

فصل اللام • العبادلة قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهملة •

العدالة بالفتح و تخفيف الدال في اللغة استقامة و عند اهل الشرع هي الانزجار عن مستظورات

دينه و هي مقارئة و اقتصاها ان يستقيم كما امر و هي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فما اعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجاء جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم والكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر عند طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الاتصاف بالبلوغ والاسلام والعقل والصلامة من اسباب الفسق ونواقض المروءة كما وقع في خلاصة الخلاصة . وقيل العدالة ان يجتنب عن الكبائر ولا يصير على الصفات ويكون صلاحه اكثر من فسادة وان يستعمل الصدق ويجتنب عن الكذب ديانة ومروءة وهذا لا يشتمل الكافر لان الكافر من اعظم الكبائر . وفي العضدي العدالة محافظة دينية تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقلنا على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقلنا من غير بدعة ليخرج المبتدع وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتذاب امور اربعة الكبائر والاصرار على الصفات وبعض الصفات وهو ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحجة وكالاكل في الطريق والبول في الطريق وبعض المباح وهو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل في الحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى * وفي حاشية للتفتازاني في كون البدعة مخلة بالعدالة نظر ولهذا لم يتعرض له الامام وقال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا انتهى . ويقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمنعها عن اقتران الكبائر والاصرار على الصفات وعن الرذائل المباحة ويقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط والتفريط وهي مركبة من الحكمة والعفة والشجاعة وقد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان العدالة المعتبرة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتبرة في الشهادة فانها تشتمل الحر والعبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة * واعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحديث يظهر تأثيره في جنس الحكم المعدل به في موضع آخر نصا او اجماعا فهي عندهم تبنت بالتأثير كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحديث يخيل فهي عندهم تبنت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تبنت بالعرض فان لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معدلا والا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي وغيره .

المعدل بالفتح والسكون عند اهل الشرع نعت من العدالة ويصمى عادلا ايضا وقد عرفت العدالة ومنه المصلحة هو تزيه البارئ تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب قالوا هو يفعل لغرض الاحتزام

لنفي النقص العيب وهو قبيح وهو منزلة عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض الآلام الصادرة عنه ان
 عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم * وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الأصلية تحقيقا
 او تقديرا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا
 ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمراد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجا وبقيد الاسم
 خرج خروج الفعل ان لا يسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم ان لا يتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة
 عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة
 كالصورة فان احد الامور الثلاثة لازم لانفعل التفضيل فكان الاذن بمنزلة الصورة للثلاثة فلا يخرج نحو آخر فانه
 معدول عن الآخر او آخر من بمعنى الجماعة وكذا سحرة فانه معدول عن السحرة الالف والام في المفرد الذي
 صار علما بالغلبة لازمة له بمنزلة الصورة ولا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصلية اي التي يقتضى الاصل
 والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل
 ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها ولا يرد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات
 التصريفية باسرها قياسية او شاذة لكنه بقي الترخيم والتقدير ثم خرج الترخيم بقوله خرج مادة الاسم لانه
 تغير المادة لا خروجها عن الصيغة وخروج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه
 عن صيغته الأصلية او المراد بالخروج التصريفي لا المعنى ولا لتخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسرها قياسية
 او شاذة وكذلك الترخيم والتصغير ونحوهما * واما نحو يرم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم
 كون في داخله في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف ولا متضمن لان معنى في يفهم
 بتقديرها لا بنفس قوله يوم الجمعة ونحو لا رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن وامس معدول
 و متضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والعدل والتضمن عموم من وجه
 ثم انا نعم قطعا اهم اما وجدوا ثلث ومثلث وآخر وجمع وعمر غير منصرفات وام يجدوا فيها سببا ظاهرا غير
 الوصفية او العامة احتاجوا الى اعتبار سبب آخر ولم يصح للاعتبار الا العدل فاعتبروا وجعلوها غير منصرفات
 للعدل وسبب آخر ولكن لابد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول و ثانيهما
 اعتبار اخراج عن ذلك الاصل ان لا يتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج ففي بعض تلك الامثلة يوجد
 دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد
 عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى الحقيقي
 والتقديري فقولنا تحقيقا معناه خروجنا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف وقوله تقديرا
 معناه خروجنا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول
 الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال الحقيقي ثلث و

مثبت و الدليل على ان اصلها ثلثة ثلثة مدلا عنه هو ان في معناهما تكرارا دون لفظهما و الاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة و مثال التقديرى عمرو وزن عدلا عن عامر و زافر فانهما لما وجدوا غير منصرفين و لم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل و لما كان اعتبارا موقوفا على وجود اصل و لم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدر ان اصلهما عامر و زافر هكذا يستفاد من شرح الكافية •

المعدول هو عند النحاة الاسم المخرج عن صيغته الاصلية كما عرفت فى العدل •

المعدولة عند الشعراء هي حرف عطل و حرف عطل آتت كه در وزن در نيايد و ليكن قبشته شود چنانكه او خود و خورد و هاى چه و كه و سه كما وقع في جامع الصنائع • و عند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عديمي او كلاهما عديان و تسمى مغيرة و غير محصلة ايضا و المراد بالعدمي ما يكون السلب جزا من مفهومه و الاولى اى ما يكون موضوعه عديا معدولة الموضوع نحو الاحي جماد و الثاوية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و الثاوية معدولة الطرفين نحو الاحي لا عالم و هذا اولى مما قيل العدمي ما يكون حرف السلب جزا من طرف لعدم شموله للفظ غير و كذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و لشموله لنحو الاجماد حي اذا سمي بالاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزا من مفهومه فانه يشتمل الصورتين الاوليين و لا يشتمل الصورة الثالثة و لا يرد سالبة المحمول لان السلب فيها ليس جزا لشيى من طرفيها بل خارجا عنهما و يقابل المعدولة المحصلة و هي قضية حملية موضوعها و محمولها كلاهما وجوديان نحو زيد قائم و كل منهما موجبة و سالبة - و قيل الحملية التي موضوعها و محمولها وجوديان ان كانت موجبة صحت محصلة و ان كانت سالبة صحت بسيطة و العبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة و رفعها لا بطرفيها فمتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة و ان كان طرفاها عديين و متى كانت مرفوعة كانت سالبة و ان كان طرفاها وجوديين و الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة المحصلة ان القضية ان كانت ثنائية و تقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة و ان تاخرت كانت سالبة محصلة و ان كانت ثنائية فلا فرق الا الذية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول و بعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالمعدول و ليس للسلب • و قيل الفرق بين الايجاب المعدول و السلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ان يكون له ذلك الشىى وقت الحكم و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من شأنه ذلك الشىى في ذلك الوقت فعدم اللحية من الطفل سلب و عن غيره ايجاب • و مفهوم من فسر بام من هذا و قال الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ذلك الشىى في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من

شأنه ذلك الشيء إما لعدم اللحية من الطفل انجابها وعن المرأة سلب • ومنهم من فطروا باسم منه وقالوا
الانجاب المعدول عدم شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيء فعند
اللحية من الحمار انجاب وعن الشجر سلب • ومنهم من بلغ الغاية في التعميم وقالوا الانجاب المعدول عدم
شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيء فعند اللحية
عن الشجر انجاب وعدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شأنه ولا من شأن نوعه ولا جنسه اذ
لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية الحاشية الجالية وغيرها •

الاعتدال هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الغاء من
باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف • واعتدال المزاج عند الاطباء مع اقسامه مجيء في لفظ المزاج في فصل
الجيم من باب الميم • والاعتدال الربيعي والخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الزاء
من باب الدال المهملة •

المعتدل كسر الدال المهملة عند الشعراء هو البيت الذي يحتوي دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة
الفرقانية من باب الباء الموحدة وعند المحاسبين هو العدد المساري وقد سبق في فصل الدال المهملة •
المتعادلات من الاعداد المتساويان وقد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المفردة
مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما وقد سبق في فصل الدال من هذا الباب •

التعديل في اللغة التسوية وتعديل الاركان عند اهل الشرع تصكين الجوارح في الركوع والسجود
والقومة والجلوس قدر تسوية ويطلق على كل فانه ما كان جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفه
الصلوة • والتعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في
فصل الزاء المهملة من باب الجيم ولفظ الرد في فصل الدال من باب الزاء المهملةين ومنها التعديل الاول ويسمى
بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد ويسمى بالتعديل المفرد ايضا لانفراد عن غيره بخلاف
التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة واهل العمل منهم ابي اصحاب الزيجات يسمونه
بالتعديل الثاني لتأخره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمونه تعدية اوله وهو قوس بين الوسط
والتقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفيلي هذا في الشمس والقمر صحيح • اما في المتكيرة فاما بين
الوسط المعدل والتقويم هو التعديل الاول واما ما بين الوسط الغير المعدل والتقويم فلا يسمى عندهم باسم فالظاهر
انه اراد المصنف بالوسط الوسط المعدل اى المعدل بالتعديل الثالث • وزاية التعديل وقد تسمى بالتعديل
ليضا كما يستفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين
منه احدهما سطحي والآخر تقويمي وهذا هو قول المحققين منهم ومقدار هذه الزاية هو قوس التعديل لانه
مقدار الزاية قوس فيما بين ضلعيها موترة لها من دائرة مركزها رأس الزاية وهذا هو الحق • وقيل القوس

الواقعة من فلك البروج بين طرفي الخطين أي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المنتهيين إلى دائرة البروج هي تعديل الشمس و لما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان احدهما فوق مركز الشمس و تسمى زاوية تعديلية و الاخرى تحت مركز الشمس و تسمى ايضا بزاوية تعديلية لكونها مساوية للاولى و هذا القول ليس بصحيح و ان شئت وجهه فارجع الى كتب علم الهيئة اعلم ان الشمس اذا كانت صاعدة أي متوجهة من الحضيض الى الارج يزداد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم و اذا كانت هابطة أي متوجهة من الارج الى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقي هو التقويم و ليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر * و اما الخمسة المتغيرة فيزداد فيها التعديل على الوسط اذا كانت هابطة و ينقص عنه اذا كانت صاعدة فالمجموع او الباقي هو التقويم و الحال في القمر بالعمس و دلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة و غاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير و منها التعديل الثاني و يسمى بالاختلاف الثاني ايضا و هو القوس المذكورة أي التعديل الاول باعتبار اختلافها في الرؤية صفرا و كبرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم و قربه منه و ذلك لان مركز التدوير اذا كان في حضيض الحاصل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى اكبر و اذا كان في اوج الحاصل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى اصغر فلذلك تختلف القوس المذكورة و هذا الاختلاف يلحق الاختلاف الاول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه اذا كان مركز التدوير ابعد من البعد الاوسط و يزداد عليه اذا كان اقرب منه و يكون بعد ذلك أي بعد نقصانه عن الاختلاف الاول او زيادته عليه تابعا له أي للاختلاف الاول في الزيادة و النقصان على الوسط و هذا عند من وضع مراكز تدوير المتغيرة في البعد الاوسط واستخرج الاختلاف الاول منها فيه فان الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الابعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الاول و قد يكون بحسب البعد الاقرب فيكون زائدا عليه * و اما عند من وضع مراكز تدويرها في الارج و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الاول و هكذا الحال في القمر فان اختلاف الاول للقمر انما وضع في الارج الذي هو البعد الابعد ثم ان ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الاول او ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا اعلم ان هذا الاختلاف في المتغيرة يسمى ايضا اختلاف البعد الابعد و الاقرب لاشتماله عليهما فهو اما على سبيل التغليب و اما على انه اختلاف بعد هو ابعد من البعد الاوسط او اقرب منه و هذا بخلاف ما في القمر فانه يسمى اختلاف البعد الاقرب فقط اما لتغليب اقرب الابعاد اعني الحضيضية على سائرهما و اما لانه اختلاف بعد هو اقرب من البعد الارجي و قيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الاقرب و هو الموافق لما ذهب اليه صاحب المجسطي و من تبعه من اصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الأقرب وقد يسمونها بالاختلاف المطلق أيضا هذا • وقد قيل ان اهل الهيئة يسمون الاختلاف الثاني مطلقاً سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الأقرب لمادل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا مقداره و أما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيسمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض اختلاف البعد الأقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم ولا بموضوع في الجدول لجزء جزء الا غاية فانها مستخرجة لمهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير في الابعاد المختلفة ونقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء ستين دقيقة و سموها دقائق الحضيض ووضعوها بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء الخاصة المعدة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد ولما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني ستين دقيقة وقسمة المضروب عليه و عددها سواء بقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول * فائدة * قد فسر صاحب التذكرة و شارحوها الاختلاف الاول و الثاني بالزوايا الحاصلة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما تنقدر بالقسي الموتر لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر بزوايا حادثة على مركز العالم بين خطين النج فان المال واحد كما لا يخفى * فائدة * هذا الاختلاف هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابعد او لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معين و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب ذلك البعد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفاسير التعديلات بحسب وقوع مركز التدوير في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاسير مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض بفرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا في الدرج و سموها تلك الزوايا عند كونه في الدرج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدويره ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعضهم فرضه ثابتا في البعد الاوسط و يسمى الزيادات

فى النصف الحضيضي والنقصانات فى النصف الارجي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة فى الاصطلاحات والغرض من جميع ذلك تسهيل الامر على اهل العمل والا فالخلاف بحسب الواقع واحد والايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف واما تشقيصه الى الاختلاف الاول والثاني فلاقى بكتب العمل اي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجنسدي في شرح التذكرة و حاشية الجفميين ومنها التعديل الثالث و يسمى بالاختلاف الثالث ايضا و اهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان فى القمر او فى غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمل كذا في شرح التذكرة و هو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به و الثاني تعديل الخاصة لتعديله به و يسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا في شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثل فى المتحيرة و من المائل فى القمر محصورة بين طرف خط وسطى و خط المركز المعدل اي المخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل و تعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الذروة المريئة والوسطية * و توضيح ذلك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير و الآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادثان متساويتان فالتى فى جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير و هو قوس منها ما بين الدورتين من الجانب الاقرب و تسمى تعديل الخاصة و التى فى جانب السفلى يعتبر مقدارها من منطقة الممثل و ذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية و تسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير فى النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخيطين من احدهما الى الارج و الآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز و فى النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المركز اي عن مركز التدوير فى النصف الهابط و يزداد عليه فى النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقته كان اقرب الى الارج ان كان خارجا عن مركز العالم و ابعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزداد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التى هي معلومة فى كل حال لان حركات التدوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة و فى النصف الاخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المريئة التى بها يعلم التعديل الاول والثاني * و لما كان ما بين الدورتين فى المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطى و خط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادثتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج في استخراج تقويمها الى تعديل ازيد من الثلاثة اي تعديل المركز و التعديل الاول والثاني وكان تعديل المركز و الخاصة فيها واحدا * و لما كان خط الوسط و خط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم يحتج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة والتعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي وانه لهذا التساوي والانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر وسمى هذا التعديل تعديل الخاصة وقال في بيان التعديل الثالث للمتغيرة وسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة وقال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز والخاصة لتعديلهما به * فائدة * حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الومطية ونقصه منها كحال المتغيرة لان حركة اعلى تدوير القمر وان كانت مخالفة لحركة اعلى تدوير المتغيرة لكن مركز معدل المصير في المتغيرة فوق مركز العالم ونقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الوجة ومنها تعديل المنقل وهو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل والمائل عن العقدتين وسمى الاختلاف لرباع ايضا واهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا وذلك لانهم سمو الاختلاف الثالث والاول بالتعديل الاول والتعديل الثاني فسموا هذا والتعديل الثالث ويعتبر ذاك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل ولما يحتاج الى عكسه ولهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * وقال في حاشية الجغميني توضيحه ان وسط القمر مأخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابهما وان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض ومن القوسين الكائنتين من المائل والممثل المتين مبدأهما العقدة ومنتهاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة وزاوية تقاطعها مع المائل حادة والقوس من المائل التي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثل اعني التقويم والتفاوت بينهما يسمى تعديل النقل اذ به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول والثالث اعني مؤخرا عن احدي العقدتين ينقص تعديل النقل منه وان كان من الربعين الآخرين يزداد عليه لتحصل القوس من الممثل وهذا التفاوت ليس شيئا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية وبعد ذلك يتناقص الى ان يبلغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين وحينئذ يزعم التفاوت وقال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احدهما تمر بقطبي الممثل والاخرى بقطبي المائل وهو محور منها تعديل النهار وهو قوس بين مطالع جزء من اجزاء فللك البروج بخط الاستواء وبين مطالعه بالبلد وذلك لان اجزاء فللك البروج مطالع في خط الاستواء وكذا لها مطالع في

الآفاق المائلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي أعلم أن قوس فضل مطالع الامتواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الامتواء في الآفاق الشمالية متساويتان فإذا زيدتا على نهار الامتواء حصل نهار البلد و إذا نقصنا من نهار البلد كان الباقي نهار الامتواء و كذا الحال في الآفاق الجنوبية إلا أن الأمر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادننى تأمل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين لا احدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها إذ بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيى في فصل الميز من باب اياء المثناة التكتانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة ابي غير المسطورة في حدارل الزيجات * در سراج الاستخراج گوید اگر از جدول تعديل حصه تعديل عددی خواهند که در سطر عدد موجود نباشد دو عدد متوالی در سطر عدد بجويند بر وجهی که عدد اول کمتر از عدد مطلوب الحصة بود و دوم بیشتر پس تفاضل میان دو حصه عدد آن دو عدد بگیرند و در تفاضل میان عدد اول و عدد مفروض ضرب کنند و حاصل را بر تفاضل میان هر دو عدد قسمت کنند و خارج قسمت را بر حصه عدد اقل افزایشند تا مطلوب حاصل شود و این عمل را تعديل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصه متوالی طلبیم یکی از عدد معلوم کمتر باشد و دیگری بیشتر پس تفاضل ما بین هر دو عدد را در تفاضل میان حصه مقدم و حصه معلوم ضرب کنیم و حاصل را بر تفاضل که نهاده باشد میان هر دو حصه معلوم قسمت کنیم و خارج را بر عدد اقل افزایشیم تا عدد مجهول معلوم گردد و این عمل را تقویس گویند چرا که ازین عمل قوس آن حصه معلوم شود و این طریق در استخراج طوابع از مطالع بکار آید انتهى * و قریبست باین عمل عمل تعديل که در اسطرلاب میکنند و مبني هر دو عمل بر اربعة متغایبه است و تحقیق این عمل از بدست باب و شرح آن معلوم باید کرد *

المعدل بفتح الدال المشددة عدد اهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يعال وسط معدل و تعديل

معدل وخاصة معدلة *

والمعدل بكسر الدال المشددة يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار والفلك

المستقيم ايضا كما مر في لفظ الدائرة في فصل הרא من باب الدال المهملتين * و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تشابه حركات التحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركا على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلا بد هناك من امور ثلاثة الاول تساوي ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة والثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمة متساوية قسما متساوية من محيط تلك الدائرة وتحدث عند مركزها زوايا متساوية والثالث محاذاة قطر من انطار الكرة

المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كان ذلك الخط يدور الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز تدوير المتحركة والقمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شئ من هاتين الحاملين الى مراكز الحوامل فان مراكز التدوير اذا كانت على الارجح او الحضيض فهناك اقطار منها تنطبق على الخط الخارج من مركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاقطار لا تبقى منطبقا على هذا الخط اذا زايحت عن الارجح او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط الخارج من مركز العالم و الحامل و البعد الابد و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزيلة بل دائما تسمى في القمر نقطة المحاذاة و في المتحركة مركز الخط المدير و مركز الفلك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى في الجميع باسم واحد الا انها في المتحركة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التدوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التدوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور للتدوير لا ينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و على اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التدوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط في المتحركة يسمى الخط المدير لادارته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعتدل مسير المتحركة بالقياس اليها بمعنى ان المتحركة تقطع مراكز تدويرها من محيط هذه الدائرة قسما متساوية في ازمدة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يفصل و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قرب منه فلا يرسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تنوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما ان تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاة لمحيطها و فرض التساوي امر استحساني ان لو ترهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يتفاوت المقصود و ينبغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الا لصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة في القمر ان لا يعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحركة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد اتمرت الامور الثلاثة في المتحركة الى نقطتين فالتساوي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلث نقط تقصاري البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة أعلم أن نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الارجح عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتكوية سوى عطارن فوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطارن في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدير هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميين •

العزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة در لغت بیکار کردن کسی را و جدا کردن و انزال کردن خارج فرج • و نزد بعضی بلغاء آنست که کلام در خواندن بزبان نرمد مثاله • شعر • هان ای امام امین هان ای همام مهبین • صائیم و آن مه ما با ما بیا و نه بین • و این از مخترعات امیر خسرو دهلویست کذا فی جامع الصنائع •

العزلة سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب الخاء المعجمة •

المعتزلة فرقة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يروجون الكبائر و يقولون لا نضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لذا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا و لا كافر مطلقا فاثبت المذلة بين المذلتين و قال اذا مات متركب الكبيرة بلا توبة خلد في النار ان لم يس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عدنا واصل فلذلك سمي هو و اصحابه معتزلة و لقبون ايضا بالقدريّة لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيها و المعتزلة تعبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبيح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفاهم على هذه الامور اتفقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواسلية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكانية و الجعفرية و البشرية و المزدانية

والأشامية والصاحية و الحباطية والحديبية والمعمرية والشمامية والخباطية والجاحظية والكهولة
والجبائية والبهمشية والاموارية هكذا في شرح المواقف •

العضلة بفتح العين والضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • وفي المقامد هي
عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام ويسمى رباطا انتهى • وفي
العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب والرباط واللحم • وفي بحر الجواهر هي
جسم مركب من العصب والرباط واللحم الاحمر والغشاء وعضلة مكررة دو عضلة كج اند كه بآن دهان
كشاده شود وعضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجاذب خلف دو تا ميكند وعضلتان عريضتان دو عضله
است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حركتهاي لب باين دو عضله است • صاحب ذخيرة گويد
عدد عضلهای بدن آدمي بقول اصح پانصد و پانزده است و شيخ گويد كه پانصد و بيست و نه است •

المعضل اسم مفعول من أعضله اي أئذى وهو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان
فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء سقط الصحابة والتابعي او التابعي
وتبعه او غيرهما و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة
وهكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي واسطة فوق الواحد فمعضل انتهى ومنه قول المصنفين
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومنه حذف لفظ النبي عليه الصلوة والسلام و الصحابي
معا و نفى المتن على التابعي كقول الاعمش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عمات كذا و كذا
الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي ولا السقوط من وسطه او آخرة او اوله و صاحب النخبة اعتبر
قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في
مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الامداد قال اگر سقوط از انذاء اسناد است پس اگر ساقط
باشد دو راوي متوالي و يبي هم آنرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواته قبل
الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا •

التعطيل باطاء المهملة نزل بلغاء تسمي امت از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي
نويسد كه تمام حروف او معطل بود يعنى هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد
و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گويند كما يجيى
في فصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله
نيز گويند چنانكه گذشت و معطل نزد اهل شرع كافري را گويند كه اعتقاد بوجود باري تعالى نداشته باشد
و يجيى في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة من باب الكاف •

العقل بالفتح و سكون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المحرك كذا في ميزان

الخصف * وفي رسالة قطب الدين الصرخسي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و المـ آل واحد الا ان الاول لقلة عمله اولى * و در منتخب اللغات گوید عقل ساقط کردن تاست از مفاعلتين وعلى هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المسمى بالطريق في علم الرمل و منها عنصر الهواء اهل رمل باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول ادوار در طالب و مطلوب چنانکه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل است و منها العقل صرح بذلك المولي هيد الحكيم في حاشيته للشرح المواقف في تعريف النظر وهو ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك و حاشية ادراك شئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع والتجريد و الماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة الى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من العقل و اما الماديات الجزئية فلا تعقل بل ان كانت صورا تدرك بالحواس و ان كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند في حواشي شرح حكمة الهين و منها مطلق المدرك نفسا كان او عقلا او غيرهما كما يجيى في لفظ العلم و منها موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن عن آلات جسمانية * و بعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فاعله اي لا يكون جسما ولا جسمانيا و لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم * و بعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التأثير فبقيد الجوهر خرج العرض والجسم و بقيد المجرد خرج الهيولى والصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الناطقة والعقل بهذا المعنى اثبتته الحكماء و قال المتكلمون لم يثبت وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممثلا لكن قال الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة و منهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا و في بعض حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تسمر بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام لطيفة نورانية قادرة على افعال شاقة متشكلة باشكل مختلفة و لهم اجنحة و حواس * و العقول عندهم مجردة عن المادة و كان هذا تشبيهه يعني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه عقول مجردة انتهى * فائدة * قال الحكماء الصادر الاول من البارئ تعالى هو العقل الكل وله ثلاثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم و هو فاك الاناك و اما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه استنادا لاشرف الى الجهة الاشرف والخص الى

الاجس فانه احرى و اخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و نفس ثمانية و فلنك ثلث هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الاملاك اعني فلنك القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و ارضاءها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين وجود و جعلوا علة التعقل و امكانه و جعلوا علة الفلك و منهم من اعتبر بدلهما تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلك و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر • فائدة • قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثنة لان الحادث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكليات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكليات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية و ان شئت ان يرسم خبطهم في ذهنيك فارجع الى شرح المواقف • فائدة • قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه و بين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبداءه يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في اضاءة انوار النبوة كان نورا اسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف • قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة • و در لطائف اللغات ميكيود عقل عبادت از نور محمد صلي الله عليه و آله و سلم • و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسمع اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الاصل المبين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح ما موم بالقام تابع له و القلم الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للمقضايا المجملة في دواة العلم الالهي المعبر عنها بالنون • و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعيينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الجمال الألهي ولذا قال عليه الصلوة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالهية والعقل الكل هو القسطاس المستقيم وهو ميزان العدل في قبة الروح الفصل وبالجمله فالعقل الكل هو العاقله اي المدركة الذورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول * ثم ان عقل المعاش هو الذور الموزون بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة الفكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزّه عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس والعقل الكل هو الميزان العدل الامر الفصلي وهو منزّه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه لاشياء على معيار وليس لعقل المعاش الا معيار واحد وهو الفكر وكفة واحدة وهي العادة وطرف واحد وهو المعلوم وشوكة واحدة وهو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة والقدرة طرفان الاقتضاءات الالهية والقوايل الطبيعية وشوكتان الارادة الالهية والمقتضيات الخلقية وله معائر شتى ولذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شئ بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف ويفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة وطرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس ونسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا باغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته ويعرف نوره على حالته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس راسه الى السفلى فكذلك الآخذ علمه من العقل الاول يوقع بذور قلبه الى العلم الالهى والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بذور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالادب وهو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما يأخذ بقوانين الحكمة واما بمعيار القدرة على قانون وغير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطئ الا فيما استأثر الله به بخلاف العقل الاول وانه يتلقى من الحق بنفسه * اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقع عليهم اهويتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كالطباع والاولاد والذور والضياء وامثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء وذلك بمكر الله لهم والنعنة فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقولون بانها هي الفعالة والآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بذور الايمان والا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيره وقياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب ائمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة وهذا من طريق التوسع لاقامة الحجة وكذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة وهي النظر والفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطئ ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش ومتى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الأول والقلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و ينسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى • ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه في الاول فكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ابا لجبرئيل و املا لجميع العالم فاعلم ان كذبت ممن يعلم انه لهذا وقف عنده جبرئيل في اسرائه و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزانة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گویند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند از انكه مفيض و واسطه ظهور نفس كل است و آنرا بچهار نام نامیده اند يکي عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقیقت آدم صورت عقل كل است و هوا صورت نفس كل انتهى كلامه • و منها النفس الناطقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بدیع المیزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله اذا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذاك ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متأثرة مستفيدة عما فوقها من المبادئ العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض من المبادئ العالية لتكميل جوهرها من التعقيلات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر في البدن و تنصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل • و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلقة استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فهذه الحالة عقل هولاني ذلك النفس بالاعتبار الى هذا النظري وليس هذا الاستعداد حاملا لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهولاني لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهولاني ايضا و اعلى هذا نفس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها بهذا تأثير بل استعداد تأثر فينبغي ان تفسر القوة النظرية بالتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك ويمكن ان يقال استعداد الشيعي من جملته فمبنى هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنذيرها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل اذ لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب في الاربع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وتانيتهما العقل بالملكة و هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها و هذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين و ما هو الا الاحساس بالجزئيات و التنبيه لما بينها من المشاركات و المبايزات فان النفس اذا احتست بجزئيات كثيرة و ارتسمت صورها في آلتها الجسمانية و لاحظت نسبة بعضها الى بعض امتعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية و احكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية و لا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر للاكمه و قوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان ما قد الحس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس و بالجملة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم و بالنظريات توانيها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الكمال و لا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بذاء على قرنه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريبة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري باحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية و ثابتهما العقل بالفعل و هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات و لاحظها و استنتج منها النظريات و هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه و قيل العقل بالملكة هو حصول النظريات و صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد و ذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير مكر و هذا هو المشهور و المذكور في اكثر الكتب و بالجملة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط و الاستحصال و على القول الثاني ملكة الاستحضار و رابعتهما العقل المستفاد و هو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال و صاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا و سمي معقولاتها عقلا مستفادا و قال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهولاني و العقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء و العقل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه و استرداده فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة و متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد و بالنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد و اعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات

في المرتبة الاولى وبالنسبة الى بعضها في الثانية و الى بعضها في الثالثة و الى بعضها في الرابعة فما قال صاحب المواقف من ان العقل المستفاد هو ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شي من لزمه ان لا يوجد العقل المستفاد لاحد في الدنيا بل في الآخرة ومنهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شأن عن شأن و هم في جلايب من ابدانهم قد نظروها و انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما * فائدة * وجه الحصر في الارب ان القوة النظرية انما هي لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهييات ليست كمالات معتد بها يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالاتها المعتقد به الادراكات الكسبية ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال و امتدادها لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات و الامتداد اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو الهولاني او متوسط وهو العقل بالملكة * و اما مراتب القوة العملية ماؤها تهذيب الظاهر اي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع النبوية والاجتناب عما نكر عادة له و لا يتصور منه خلافه عادة و ثابته تهذيب الباطن من الملكات الردية و نفض آثار شواغله عن عالم الغيب و ثابته ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس ان هذبت ظاهرها و باطنها عن رذائل الاعمال و الاخلاق و قطعت عوائقها عن التوجه الى مركزها و مستقرها الاصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها اذ هي مجردة في حد ذاتها و عالم الغيب ايضا كذلك و طبيعة المجرد تقتضي عالمها كما ان طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجسمية اتصالا معذوبا لصوريا فيعكس اليها بما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتجلى النفس حينئذ بالصور الادراكية القدسية اى الخالصة عن شوائب الشكوك والوهام اذ الشكوك و الشبهات انما تحصل من طرق الحواس و في هذه لا يحصل العلم من تلك الطرق و في بعض حواشي شرح المطالع بيانه ان حقائق الاشياء مسطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع باللوح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من اواه الى آخرة في المبدأ ثم اخرجته الى الوجود على وفق تلك النسخة و العالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتادى منه صورة اخرى الى الحواس و الخيال و ياخذ منها الواهمة معاني ثم يتادى من الخيال اثر الى النفس فيحصل فيها حقائق الاشياء التي دخلت في الحس و الخيال فالحاصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال و هو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان و نفسه و العالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم اربع درجات في الوجود و جود في المبدأ و هو سابق على وجود الجسماني و يتبعه وجود الجسماني الحقيقي و يتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي و يتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي و بعض هذه الوجودات روحانية و بعضها جسمانية و الروحانية بعضها اشد روحانية من بعض اذا عرفت هذا فنقول النفس

يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس وتارة من المبدأ فمهما ارتفع حجاب التعلقات بينهما وبين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتباس من مداخل الحواس وهناك لا مدخل للوهم التابع للحواس ومهما اقتبلت على الخيالات الحاملة من المحسوسات كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة وتعرض للنفس من الغلط ما يعرض نادا للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة والمجردات و باب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة والملك وهذا الباب مفتوح للمجرد وغيره والباب الاول لا يفتح الا للمتجردين من الملائق والعوائق ورابعتهما ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله ابي صفاته التبروتية وجلاله ابي صفاته السلبية وقصر النظر على كماله في ذاته وصفاته و افعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى ان كل كمال وجود انما هو فائض من جذبه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب يذبغي ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد الملاحظة على وجه الاستغراق وقصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة ابي العقل بالفعل * اعلم ان المرتبتين الاخيرتين اثنان الاوليين اللذين هما من مراتب العملية قطعا فصيح عدتهما من مراتب العملية و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح المواقف في مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكليف الشرعية يختلف اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميذاه بالعقل بالملكة وما قال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات العقلية واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات ابي الضروريات التي يحكم بها بجرىان العادة من ان الجبل لا ينقلب ذهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرها لما قال الاشعري واحتج عليه بان العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما وهو محال اذ يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا وعالم لا عقل له اصلا وليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات وليس علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العلم ببعضها وهو المطلوب * وجوابه اذا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما وقال الامام الرازي والظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند علامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان الذائم لم يزل عقله عنه و ان لم يكن عالما حالة النوم لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلونم وهذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق ومحل تلك القوة قيل الراس وقيل القلب وما قيل هو الاثر الفائض على النفس من العقل الفعال * والمعتزلة القائلون بان الحسن والقبح للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستبكات ولا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة * وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب وقيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته * وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله وتوفيق الله تعالى ومعنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدّها لادراك وحال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باماضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك ويضيئ اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به اي بالطريق الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وملوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ وضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لابتأثير النفس او توكيدها فان الامكار معدّات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة ومن ههنا بداية درك العقل ونهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد وشرح المواقف والتاويل وفي خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ وجعل نوره في القلب وقال اهل اللسان العقل ما يلجى صاحبه من ملامة الدنيا وندامة العقبي وقال حكيم العقل حيوة الروح والروح حيوة الجسد وقال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلا شهوة وركب في البهائم الشهوة بلا عقل وفي ادن ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غاب شهوته عقله فهو شر من البهائم وقال اهل المعسرة العاقل من اتقى ربه وحاسب نفسه وقيل من يبصر مواضع خطواته قبل ان يضعها وقيل الذي ذهب دنياه لآخريته وقيل الذي يتواضع لمن فوقه ولا يستعزّز لمن دونه ويمسك الفضل من منطقته ويخاط الناس باختلافهم وقيل الذي يترك الدنيا قبل ان تتركه ويعتبر القبر قبل ان يدخله وارضى الله قبل ان يلقيه وقيل اذا اجتمع للرجل العلم والعمل والهدى

يسمى عاقلًا و إذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بادب و لم يعلم لم يكن عاقلًا •

العقل الكل قد عرفت معنساء و عند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل

و عقل كل نامنه •

العاقل هو المدرك بالكسر و قد عرفت قبيل هذا •

المعقول هو المدرك بالفتح و ما يعقل في الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معدوما

بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحقيقها يسمى معقولا اولًا و ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقل عارضا لمعقول آخر و لا يكون في الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا • و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة والسكون فلا يوصف الشيء به حال وجوده في الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية و الجزئية فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج و هذه هي المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيء ما يوضح ذاك في بيان اللازم في فصل الميم من باب الالم و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له في الايصال الى المعقولات كالوجوب و الامكان و الامتناع فان الماهيات اذا حصلت في الالذهان و قيدت الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يحاذي بها و لا يطابقها امر في الخارج فهي معقولات ثانية و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل في الايصال و ان كانت متعددة منها الى المعقولات الاولى و منها اي من المعقولات الثانية ماله تعلق بالايصال وهي على قسمين احدهما معقولات ثانية لتطبيق على المعقولات الاولى و لانسري احكامها اليها كمعرفات الوجوب و الامكان و الامتناع فانها معقولات ثانية موصاة لكن احكامها لا تتعدى منها الى المعقولات الاولى و ثانيهما معقولات ثانية تنطبق على المعقولات الاولى و تسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها في المنطق فانا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لا بد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق مندرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها عرفنا ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر دائما ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان دائما وعلى هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية صارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيء معقولا في الدرجة الثالثة و الرابعة و يسمى معقولا ثالثا و رابعا و هكذا بالغا ما بلغ و منهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع في المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق في المقدمة •

العقلي هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو لا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا وقد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب الحاء المهملتين •

العقل بالضم نزل اهل رمل اسم شكلى است بدى نصورت = •

التعقل قسم من الادراك وهو ادراك الشئ مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا وقد يسمى بالعلم ايضا عند بعض وقد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية •

الاصقال بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ

فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يربدون به حبس البطن كذا في حدود الامراض •

العلة بالكسر وتشديد اللام لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في امر سواء كان المؤثر صفة او ذاتا • وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية وشرعية ووصفا و علة اسما ومعنى وحكما وهي الخارجة عن الشئ المؤثرة فيه والمراد بتاثيرها في الشئ اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشئ الآخر لا الابدان كما في العلة العقلية ولهذا قالوا العلة الشرعية كلها معونات و امارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فبقولهم الخارجة خرج الركن و بقولهم المؤثرة خرج السبب والشرط والعلامة ان المتبادر بالتاثير ما هو الكامل منه وهو التاثير ابتداء بلا واسطة ولهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه ومؤثرا فيه اي في ذلك الحكم ويتصل الحكم به واحترز به عن العلامة والسبب الحقيقي و بقيد وجوب الحكم احتراز عن الشرط والقيد الاخير احتراز عن السبب في معنى العلة و علة العلة و بالجملة المعتبر في العلة الحقيقية امور ثلثة اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصول الحكم معها في الزمان وهي قسمان العلة الموضوعية كالبيع المطلق للملك و النكاح لملك المتعة وتسمى بالمنصورة ايضا والعلة المستنبطة بالاجتهاد و ايضا هي اما متعدية وهي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره وتسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلن به كاطراف علة لمعقود نجاسة سور سواكن البيوت و اما قاصرة وهي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل ومنها ما يسمى بالعلة اسما وهي ما يضاف الحكم اليه ولا يكون مؤثرا فيه و يتراخى الحكم عنه بان لا يترتب عليه ومعنى اضافته الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي و منق بالشرع و هلك بالجرح والمراد بالاضافة الاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق وما قيل العلة اسما ما تكن موضوعة في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلة الشرعية لا في مثل الرمي و الجرح مثله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثبت بالتطبيق السابق و مضاف اليه فيكون ملة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراج عنه ومنها ما يسمى بالملة معنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه ولا ترتب له عليه كالجزم الاول من العلة المركبة من الجزئين وكذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزم مؤثر في الحكم ولا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع ولا يترتب عليه ايضا وهي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزم الاخير وذهب فخر الاسلام الى انها وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ومنها ما يسمى بالملة حكما وهي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه ولا تأثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير واذا كانت العلة اسما وحكما فالجزم الاخير علة حكما فقط وكذا الجزم الاخير من السبب الداعي الى الحكم ومنها ما يسمى بالملة اسما ومعنى وهي ما يضاف اليه الحكم ويكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف و البيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه ومعنى لتأثيره فيه لا حكما لعدم الترتب ومنها ما يسمى بالملة اسما وحكما وهي ما يضاف اليه الحكم ويترتب عليه بلا تأثير فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة ومنها ما يسمى بالملة معنى وحكما وهي ما يؤثر في الحكم ويترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزم الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة والملك علة للمعقق فانيهما تاخر وجودا فهو علة معنى وحكما فهذه المعاني السبعة من مصطلحات الصويين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سبعة اقسام ملة اسما ومعنى وحكما وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما فقط وهو المجاز وعلة معنى فقط وعلة حكما فقط وعلة اسما ومعنى فقط وعلة اسما وحكما فقط وعلة معنى وحكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم المعين الى التجارية والباصرة وغيرها والامد الى الشجاع والسميع

● فائدة ● لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالذات والعلية ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحيثئذ يطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام وقد فرق بعض المشايخ كابن بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم عنها وتخلف الحكم من العلة جائز في العلة الشرعية

لانها امارات وليست موجبة بنفسها فجاز ان تجعل امارا في محل محذور محل هذا كله خلاصة ما في التلويح والخصامي ونور الانوار وغيرها ومنها ما اصطلح عليه المحدثون وهو سبب خفي قادح غامض طره على الحديث وقدح في صحته مع ان الظاهر السلامة منه والحديث الذي وقع فيه او في اسناده او فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعليل ولا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح * وقال العراقي الاجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي والبخاري وابن عدي والدارقطني وكذا في عبارة الاصوليين والمتكلمين تسميته بالمعلول وقد يسمى ايضا بالمعلل والعليل وانما عمم الوقوع ان العلة قد تقع في المتن وهي تسري الى الاسناد مطابقا لانه الاصل وقد تقع في الاسناد وهي لا تسري الى المتن الا بهذا الاسناد وقد تقع فيهما ولا بد للمحدث من تفحص ذلك وطريقه ان ينظر الى الراوي هل هو منفرد وبخالفه غيره ام لا ويعين في القرائن المذيبة للعارف على ارسال في الموصول او وقف في المرفوع او دخول حديث في حديث كما في المدرج او هم وخط من الراوي في اسماء الرواة وال متن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه او يتردد فيتوقف وكل ذلك قادح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب اذا لم يجمع طريقه لم يتبين خطاه وبالجمله فهو من اعمض انواع علوم الحديث وادقها ولا يقوم به الا من رزقه الله فهما ثانيا وحفظا واسما ومعرفه تامه بمراتب الرواة وملكه قوية بالاسانيد وال متن ولهذا لم يتكلم فيه الا قليل من اهل هذا الشأن كعلي بن المديني واحمد بن حنبل والبخاري والدارقطني ويعقوب ونحوهم وقد يقصر عبارة المعلل عن اقامة الحجة على دعواه كصيرفي نقد الدراهم والذئير حتى قال البعض انه الهام لو قلت له من اين فلت هذا لم يكن له حجة * وقد تطاق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراوي ونسقه وغفلته وسوء حفظه ونحوها من اسباب ضعف الحديث كالتدليس والترمذي يسمى النسخ علة قال اسخاوي فكله اراد علة مانعة من العمل لا الاصطلاحية واطاق بعضهم على مخالفة لا تقدح في الصحة كارسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شان هذا خلاصة ما في شرح المنجبة وشرحه وخلاصة الخلاصة ومنها ما يسمى علة عقلية وهي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج اليه الشيء اما في ماهيته كالمادة والصورة او في وجوده كالحاية والفاعل والموضوع وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا وهذا اولى مما قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه وانما فلنا الاراء لان علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف ايضا لان المعلول المركب من المادة والصورة يتوقف وجوده ايضا عليهما وتوقف الماهية عليهما لا ينافي ذلك ان قيل يخرج من التعريفين علة العدم قلنا العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم علية الوجود للوجود ثم المحتاج اليه اعم من ان يكون محتاجا اليه بنفسه او باعتبار اجزائه فيشتمل التعريف الفلسفة القائمة

المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتباره الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتساج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتساج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة وتسمى علة مستقلة ايضا وعلة غير تامة وتسمى علة ناقصة وغير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته وجوده اذ في وجوده فقط كما في المعلول المحيط والناقصة ما لا يكون كذلك ومعناه ان لا يبقى هذا امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة وذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علمته فكأنه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة * واما القائير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق فليس شئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية يندرجها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج فأتأثيره الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فتدبر اما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار * وقد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلاثة كما في المركب الصادر عن المختار والمركب الصادر عن الموجب * وقد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشروط التأثير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع اذ ثلاث فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليها واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما وهما الفاعل والغاية واجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة اسما لانها اما جزء الشئ او خارج عنه والاول ان كان به شئ بالفعل فهو الصورة وان كان به الشئ بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية مادية الشئ بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شئ آخر فالجاء في به للملابسة فخرج مادة الاملاك والاجزاء الصورية والجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للمسير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للمسير هي الهيئة السريرية وحمل الجاء على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل حبيبان بعيدان بوحاطة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاملا بالفعل لعدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية المهيمنة الحاملة في الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعاً

وليصح الحمل في الخشب حين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشهد السيف
 وايضا الآثار المترتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصفه وهو السيف الحديدي
 فتدبر والملة المادية ما به الشيء بالقوة كالخشب للسريز وليس المراد بالملة الصورية والمادية في هذا المقام
 ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي لا يوجد بها
 الا الاعراض اما بالفعل او بالقوة فاطلاق المادة والصورة على الملة المادية والصورية مبني على التسامح وهاتان
 العلتان اي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا فتختص باسم
 ملة الماهية تميزا لهما عن الباقيين اي العاقل والغاية المتشاركين لهما في ملة الوجود وباسم الركن ايضا وفي
 الرشيدية الملة ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته بان لا يتصور ذلك الشيء بدونه كالقيام والركوع في الصلوة
 وتسمى ركنا او في وجوده بان كان مؤثرا فيه فلا يوجد بدونه كالمصلي لها اي الصلوة انتهى والثاني
 اي ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء وهو الفاعل والمؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيء فللباء
 للسببية كالنجار للسريز والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار
 فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول واما ما لاجاء الشيء وهو الغاية اي الملة الغائية كالجلوس على
 السريز للسريز وهاتان العلتان تختصان باسم ملة الوجود لترتفع عليهما دون الماهية ثم الاولى لا توجد الا للمركب
 وهو ظاهر والثانية لا تكون الا للفاعل المختار وان كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعية
 فالموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا
 تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي نهاية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية ملة لعلية الملة الفاعلية اي انها
 تفيد فاعلية الفاعل اذ هي الباعثة للفاعل على الابتداء ومتأخرة وجودا عن المعلول في الخارج اذ الجلوس
 على السريز انما يكون بعد وجود السريز في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل ان قلت حصر الملة الناقصة
 في الاربع منقرض بالشرط مثل الموضوع كالثوب المصانع والآلة كالقدوم للنجار والمعارن كالمعين للمنشأ
 والوقت كالصيف لصيف الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة
 للاهراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها ملة لكونه محتاجا اليه
 وخارج من المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء قلت انها بالحقيقة من تمة الفاعل
 لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير سواء كان مستقلا بنفسه او بمداخلية امر آخر ولا يكون
 كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتاثير كما هو المتعارف
 هو ان كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على امور الفاعل المستقل بنفسه
 وذات الفاعل والشرائط وعلى ان كل واحد منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المركب
 تفصيله وبما ان اشتماله على تلك الامور قد يجعل من تمة الملة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند

محصل الشرائط ومنهم من جعل الأدوات من تنمة الفاعل و ما عداها من تنمة المادة و تقرير ذلك على طور ما سبق و على هذا فلا يرد ما قيل سلمنا ان المواد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كلما ذكرنا من الشروط والآلات و رفع المانع و المعد مما يحتاج اليه المعلول و لا يصدق عليه احد تلك الاقسام و لا نعني بعدم الحصر الا وجود شئ يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شئ من الاقسام ان قلت عدم المانع قيد عديمي فلا يكون جزوا من العلة التامة و الا لا تكون العلة التامة موجودة فالتامة لا تجب ان تكون وجودية بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجودة منها لكونها مفيدة للوجود و لا امتناع في توقف الوجود على قيد عديمي ومنهم من خمس القسمة و جعل هذه المذكورات شروطا و قال العلة الدافعة ان كانت داخلية في المعلول فمادية ان كان بها وجود الشئ بالقوة و الا فصورية و ان كانت خارجة ففاعلية ان كان منها وجود الشئ وغائية ان كان لاجلها الشئ و شرط ان لم يكن منها وجود الشئ و لا لاجلها و لا يضر خروج الجنس و الفصل وانهما و ان كانا من العلل الداخلة لكليهما ليسا مما يتوقف عيه الوجود الخارجي و الكلام فيه و لك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة بحيث لا يحتاج الى مثل تلك التكاليف بان ما يتوقف عليه الشئ اما جزء له او خارج عنه و الذاتي اما محل للمقبول فهو الموضوع بالقياس الى العرض و المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية المعينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة و ان كانت مطلقا علة لوجود المادة و اما غير محل له فاما منه الوجود و اما لاجل الوجود اولا هذا و لا ذلك و حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عديميا و هو عدم المانع و اما المعد و هو ما يكون محتاجا اليه من حيث وجوده و عدمه معا فداخل في الشرط باعتبار و في عدم المانع باعتبار و الاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا و هو الجنس و الفصل او خارجيا و هو المادة و الصورة

*** فائدة *** حيث يذكر لفظ العلة مطلقا يرد به الفاعلية و يذكر البواقي بارصانها و باسماء اخرى و كما يقال لعلة الماهية جزء و ركن يقال للمادية مادة و طينة باعتبار و رد الصور المختلفة عايتها و قابل و هيولى من جهة استمدادها للصور و عنصر ان منها يبتدأ التركيب و اسطقس ان اليها ينتهي التحليل و يقال للغائية غاية و غرض

*** تقسيمات اخرى *** العلة مطلقا فاعلية كانت او صورية او مادية او غائية قد تكون بسيطة ففاعلية كطبائع البسائط العنصرية و المادية كهيولاتها و الصورية كصورها و الغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي و قد تكون مركبة ففاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما تقرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى و المادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات و الصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية و الغائية كمجموع شري المتاع و لقاء الحديد بالنسبة الى الصورة الشوقية و ايضا كل واحد من العلل اما بالقوة الفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي و المادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية و الصورية كصورة الماء حال كون هيولها ملابسة لصورة الهواء والغائية

كلقاء الحبيب قبل حصوله واما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس • وإيضاً كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبنيان و الجزئية كهذا البناء له وعلى هذا القياس • وإيضاً كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتدار شئى بما هو علة حقيقة فان الشئى اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً صحيحاً لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية و ثانيهما اقتدار شئى ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئى المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد الباردة التي في البدن اياه فلما زال المانع عنه برّده بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقربها و يزيل مانعها و هو السقمونيا و المادية العرضية كالخشب للسريز اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقربها اعني الخشب ماخوذاً مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السريز اذا اخذت مع بعض عوارضها و الغائية العرضية كشرى المتاع ايضاً مثلاً بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب و حصل بتدبيره شراء المتاع ايضاً و ايضاً كل واحد من العلل اما عامة او خاصة فالعامة تكون جنساً للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبذاء و الخاصة هي لعلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر العلل وايضاً كل واحد منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعقوبة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى و ايضاً كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبذاء واحد لبيوت متعددة و الخاصة كبذاء واحد لببيت واحد وعلى هذا القياس • **فائدة •** ومن العال المعددة ما يودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها او الى خلاف الحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى الاسفل و الاعداد قريب كاعداد الجذنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها و من العلل العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة • **فائدة •** الفرق بين جزء العلة المؤثرة الى الفاعلية و شرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر في ذاته كهبوسة الخطب للاحراق ان النار لا تؤثر في الخطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا و الجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تأثيره ايضاً لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزء و منهم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال الغيم الدّشّف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثياب وعدة من جملة الشروط نوع من التجوز و هي اصطلاح مثبتتي الاحوال من المتكلمين صفة توجب لمعلولها حكماً و امران بالهيئة

الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأي الأكثرين أو الثابتة ليشتمل ما ذهب إليه
ابو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد أي
ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلّة لزوما عقليا
مصححا لترتبه بالفناء عليها دون العكس وليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فأنها
لا تكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة
كعلم الواحد منّا وقدرته وسواده وبياضه والمعنى ان العلة صفة قديمة كانت أو محدثة توجب تلك
الصفة أي قياسها بمحلها حكما أي اثرها يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجري عليه
وفي قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة
للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم المتمنع اذا
تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتيه وهو محال واعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتي
الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم ملل
تلك الاحكام ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بذلك ان عندهم لا عليّة ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى
فضلا عن ان يكون بطريق الإيجاب والمزوم العقلي لا للموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم
قولهم بالحال واما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم الى تعالى ابتداء والمعلول على
هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وهذا التعريف هو الاقرب واما نحو قولهم العلة ما
توجب معلولها عقديها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو العلة ما كان المعتل به معللا وهو أي كون المعتل به
معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق
من العلة ان معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل
والمعتل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة وقوام العلة ما يغير حكم محلها أي يذقله من حال الى
حال أو العلة هي التي يتجدد بها أي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة ان لا تغدير ولا تجدن فيها مع انها من
العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ولك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المذبذبة للعلّة تعريفات
للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقديها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلّة او ما كان من الاحكام
متغيرا بالعلّة اذ ما يتجدد من الاحكام بالعلّة * فائدة * الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الاحوال
من وجوه الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم والشرط قد لا يطرد كالحيوة للعلم مانها شرط للعلم وقد
لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية أي موجودة في الخارج باتفاقهم والشرط قد يكون عدميا كاتفاد اعداد العلم
بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى
يمنع ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيوة وانتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا فيه بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه ان قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعنى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و منعه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البيئتين المتساندتين بالآخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يعمد دور معينة و لا استحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتملق القدرة على وجه التأثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابع الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل والحيوة و ليس له علة فان العلم من قبيل الذات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الخامس العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط ان فيه خلاف التاسع الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا و قد يختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة فان منتهى الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة و من المعتزلة يفرقه مرمى البهشية فانهم يعللون الحال بالمال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف •

المعلول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا •

العليل المريض وعند المحققين هو المعلول و قد مر في لفظ العلة •

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف

و يسمى تعليلة واعتلا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلاثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا بدال غير حروف العلة و لا الحذف و لا اسكانه اعلال و لا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمساكين و ابيده و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلاي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على تبديل الاطواد كحذف الف عا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف غير المطرد كحذف لام يد و دم و ان كان ايضا حذفنا للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الاربعة لفظ ابدال هكذا في الرضي شرح الشافية وغيره •

الإعتلال عند الصرفيين هو الاعتلال كما يستفاد من الضروري •

المعتل عند المحدثين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة وعند الصرفيين اسم او فعل فيه حرف علة أصلية فمثل مضروب صحيح اذ الواو فيه زائدة فان كان حرف العلة فاء يسمى معتل الفاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسرو ان كان عيذاً يسمى معتل العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاماً يسمى معتل اللام و معتلا باللام و ناقصاً و منقوصاً و ذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاماً يسمى لقيفاً مفروقاً كوقى و ان كان فاء و عينا كيوم و ويح او عينا و لاماً كطوى يسمى اقيفاً مقروناً فان كانا من جذس نحوحي فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلاً و اوياء و ما فيه الياء يسمى معتلاً يائياً و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فاجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضاً في لفظ الصحيح •

التعليل في اللغة مصدر علَّل اي سقى سقياً بعد سقى و عند اهل المناظرة تبين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضاً على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهاناً لمياً ايضاً كما في شرح المواقف • و في الرشيدية و الشارح في الدليل اللامي يسمى معللاً بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعتلال • و حسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى اوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى •

المعلل بالفتح عند المحدثين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة •

العملي بفتح العين و الحميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة • و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما •

العامل هو عند النحاة ما ارجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب • قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطلق عليه بسبب المضارعة فاعلم ان تعلق الفعل و ما اشبهه من الحروف و الاسماء و غيرها بالاسم المتمكن سبب لذبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و هذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها عليها فجعلوا الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر دلائل عليها و سمو تلك المعاني مقتضيات للاعراب و سمو الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لحدوث هذه المعاني عوامل و كذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب و سمووا مضارعة الاسم مقتضية لاعرابه و سمو المعنى الذي هو به افر حظاً من المضارعة اعني وقوعه في موقع الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب و الحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا صرحت

هذا وقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى مقتضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء • ثم العوامل قصار لفظية وهي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية وهي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرائع المبتدأ والخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من محوى الكلام كمعنى الاشارة او التثنية في مائتا في قولنا هذا زيد قائما ويقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة او حكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل أو اسم فاعل وتوضيحه يطلب من شرح الكافية في بحث الحال •

الاستعمال قيل مرادف العادة وميل لا وفد سبق في فصل الدال المهملة وفي تعريف الحقيقة اللغوية • واما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القرية كما وقع في كتب الفقه •

المعاملة هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في متاوى العاكمية وتطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء والاجارة ونحوها وقد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه •

العول بالفتح وسكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الراد المهملتين •

فصل الميم • العجمة بالضم وسكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كنوح ولوط ولا يعرف ذلك الا بالسمع وهي من احد اسباب منع الصرف كما في الارشاد وهي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة •

المعجم اسم مفعول امت از تعجيم وتعجيم در لغت كلمة را كه عجمي نيست عجمي ساختن ومعجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بكلام خود نقل كرده باشند باندك تغييرى اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان •

العدم بالضم وسكون الدال المهملة وضممتين وفتحتين ايضا بمعنى نيستي كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيى في فصل الدال من باب الواو ودر كشف اللغات ميگويد در اصطلاح منصوبه عدم اعيان ثابتة را گویند يعنى صور علميه وحكماء ماهيات ممكنه را گویند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيى في لفظ المعلوم •

العزم بالفتح والضم وسكون الزاد المعجمة هو جزم الارادة اى الميل بعد التردد الحاصل من الدوامي المختلفة المنبمئة من الاراء العقلية والشهوات والغزوات النفسانية فان لم يترجم احد الطرفين حصل

المتخبر أن ترجح حصل العزم وهو من الكيفيات النفسانية كذا في شرح المواقف في خاتمة القدرة وفي التارقية حاشية شرح الوفاية الذية والعزم متحدان معنى انتهى • وقيل من لم يوطن نفسه على المعصية وإنما مر ذلك بفكرة من غير امتقرار يسمى هذا هماً ويفرق بينه وبين العزم بأن في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأنم بالعزم على المعصية قال القاضي وإلى هذا ذهب جماعة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين •

العزم قد سبق في لفظ الإرادة في فصل الدال من باب الرأء المهملتين •

^١ العزيمة عند الأصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الرأء المهملتين وهي تشمل الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه - وقيل هي الفرض والواجب والحرام والمكروه لا غير إذا السنة شرعت تكميلاً للفرائض وتبعاً لها وكذا النفل شرع جبراً لنقصان تمكن في العزيمة وهي الفرض كذا في معدن الغرائب •

العصمة بالكسر وسكون الصاد هي عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنباً بناءً على ما ذهبوا إليه من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً - وقيل العصمة عند الأشاعرة هي خلق قدرة الطاعة ويجيء في لفظ اللطف أيضاً • وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور أي المعاصي بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل وتوقف على العلم بمعائب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة لأن الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المذافع تصير راسخة فيطامع ولا يعصي وتؤكد هذه الملكة في الأنبياء بتتابع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصفات سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدوها ومن ترك الأولى والأفضل من الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها بالتدريب • وقيل العصمة خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بصحبها صدور الذنب عنه ورد ذلك بالعقل والنقل أما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فللقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ فإن آية تدل على أن النبي مثل الأمة في جواز صدور المعصية منه • فائدة • اختلف في عصمة الملائكة فللناني وجوه منها قوله تعالى (أجعل فيها من) يفسد فيها الآية إذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه العجب وتركبة النفس وللمثبت أيضاً وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث والغاية الظن • فائدة • أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء من تعدد الكذب فيهم دل المحجزة على صدقهم فيه كدهوى الرسالة وما يبلغونه من الله إلى الخلق

وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا ونسيانا خلاف فمئنه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وجوزة لقاضي واما ما سوى الكذب في التبليغ من الكفر وغيره فالكفر اجتماع الائمة على صمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازالة من الخواارج جوزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر علزهم لهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبي عام الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل واما غير الكفر فاما كبائر الصفات وكل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فمئنه الجمهور من المحققين والائمة الا الحشوية والاكثر على امتداع سمعا وقالت المعتزلة بل عقلا واما سهوا فجوزة الاكثرين والمختار خلافا واما الصفات عمدا فجوزة الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوز ظهور صغيرة الا سهوا وهذا فيما ليس من الصفات الخسبة وهي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودعاة الائمة كسرقة حبة او لقمة واما صدور الصفات سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة الا الصفات الخسبة وقال الجاحظ يجوز صدور غير الصفات الخسبة سهوا بشرط ان يذنبوا عليه فيتنهبوا عليه وقد تبعة كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشرية ويقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والنبوة واما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان مآب منها وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في الذليل بل هم مبترعون عنها باسرها قبل الوحي وبعده وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع اعلم ان العصمة المؤتممة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى والعصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للعبد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد في بيان الاراضي العشرية والخراجية •

العظم بالفتح وسكون الظاء المعجمة استخوان وعرفه اطباء بانه عضو بسيط يبلغ مالا يتد الى حد لا يمكن تثنيته ومن لا يعد الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لخراجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا ومجموع العظام في البدن الانساني مائتان وثمانية واربعون سوى السمسايات والعظم الامي •

العظم بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزائدة كما يجيء في فصل الرأ المهمة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة وفي بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاتسامها وهي الخط والسطح والجسم والمكان والزمان اعظام والاعظام اذا نسب بعضها الى بعض وقد بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه •

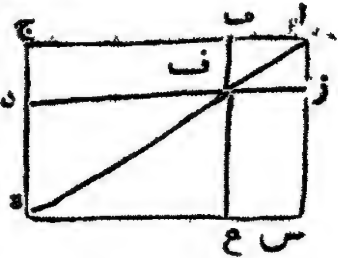
الاعظم هو عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الرابع وقد مر في فصل الوار من باب السمين المهمة •
العلم بفتح العين واللام عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول

فقدرة بوضع واحد فنقولهم لشيء بعينه أي متلبس بعينه أي لشيء معين شغصا كان وهو العلم الشخصي كزود
 راجدنا وهو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة واحترز بهذا من النكرة و الاعلام الغالبة التي
 تعيشت لفرد معين لغلبة الاستعمال فيه داخله في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص
 العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من واضع المعين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا للمعين و قولهم
 غير متناول غيره أي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيء معين غير متناول غير ذلك الشيء باستعماله
 فيه واحترزه عن المعارف كلها والقيد الأخير لئلا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية أعلم ان
 هذا التعريف مبني على مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان ما سوى العالم معارف وضعية ايضا
 لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك فنقولهم غير متناول غيره مما لا يحتاج اليه لخرج
 ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيء معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط
 حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة واعترض عليه بان العلم الشخصي ليس
 موضوعا لشيء معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فناءه لفظ واحد و الشخص الذي
 لوحظ حين الوضع يتبدل كثيرا فلا محالة يكون اللفظ موضوعا للشخص لكل شخص تشخص ملحوظ بامر
 كلي فالعلم كالمضمور واجب بان وجود الماهية لا ينفك عن تشخص باقي بقاء الوجود يعرف بعوارض
 بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك الشخص فاللفظ
 موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزئي اشخاص
 متحدة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة مآلة بانه امر يعرف بعوارض
 و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبهره او مجرد توهم فمكول الى علم الكلام والحكمة و لا حاجة لنا
 اليه في وضع اللفظ للمتشخص لان اياما كان يكفي فيه بغي ان العلم لو كان موضوعا للشخص بعينه لم يصح
 تسمية الآباء ابنائهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاريخه بانه تسمية صورية او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها
 بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه وشخصه حين الوضع وبعد لم يعلم بالوضع
 له بشخصه للمخاطبيين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان ينحصر فيه و لذا قيل انه
 اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد
 بالشيء بشخصه كونه متعيينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن
 تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيء بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس
 علما عند اصحاب من البلاغة لانه دعيت اليه ضرورات نحوية وهم في سعة عنه و لا يكون غير العلم
 موضوعا لشيء بشخصه بناء على ان ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا
 يستفاد من الاطول في باب المصنود اليه في بيان فائدة جعله علما قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

الخصومة الذي كل منهما اشارة بوجه اللفظ الى حضور المسمى في الذهن اختلفا المتكلم ان ليس فيه اشارة الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التمهيدية واللفظية لان الاسم اللفظية من توكيده مبدعاً وذا حال ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك هي التي اضطررنا الى الحكم بكونه علما حتى تكلفنا فيه ما تكلفوا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول وحاشيته للسيد السنف والفرق بين علم الجنس واسم الجنس قد مر في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الالفية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعمين كالاسم وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط وعلم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعمين كحدود وعلم الشخص للفرد المعين على الخصوص واسم الجنس فكرة لفظا ومعنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى وعلم الشخص معرفة لفظا ومعنى وعلم النوع كذا ان الفرد المعين يتعدد في العلم النومي ويتحدد في العلم الشخصي انتهى • التقسيم • العلم اما قصدي وهو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقي وهو الذي يصير علما لا يوضع واضح معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يقذاره اللفظ كذا في المبادئ والعلم الموضوع اي القصدي اما منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا ولا مرتجلا كما في شرح التسهيل وفي اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي والمنقول وهو ما كان له معنى قبل العملية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشيء اما منقول عن مفرد سواء كان اسم عين كثور واسد او اسم معنى كفضل و اياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كصبر وكسب او فعلا مضارعا كغلب ويشكر او امرا يقطع همزة الوصل لتحقيق النقل كاصف بكسر الهمزة والجيم او صوتا كببة وهو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو قابط شرا او غير جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف والمضاف اليه كعبد مضاف او لم يكن كعليك وسيدوه هكذا في اللب والمفصل • وقيل الاعلام كلها منقولة ولا يضر جهل اصحابها وهو ظاهر مذهب سيده هكذا في شرح التسهيل والمرجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي وهو ما لم يعرف له اصل مادة بل هيئة بان يكون موافقا لوزن اصل في اسماء الاجناس والافعال ولا يكون مخالفا لاصل فيها من الاظهار والادغام والاعلال والابدال ونحو ذلك مما ثبت في اصول لوزان نحو غطفان واما عناق وهو ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لوزان الاصول بتصحيح ما يعلل مثله نحو مكورة والقياس حكاية كمنارة او بالعكس كحيدة علما لرجل والقياس حيدة وبانفكاك ما يدهم كمصيب اسم رجل والقياس مصيب او بالعكس وبانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل والقياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل التنازع القول بالانفكاك والى التغيير شاك حديث بعد النقل كذا في الارشاد وشرح اللب ثم في شرح اللب انما لم يقسم المتصنف للمرتجل الى المفرد والمركب كما قسم المنقول اليهما لعدم مجيئه في ذلك انتهى هو العلم الذهني

قوله **التفازاني انتهى** * وإذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف ولقب يضاف الاسم إلى اللقب نحو **محيي**
 كرر كما في **المفصل** * **فائدة** * وقد سموا ما يتخذونه وبالفونة من خيلهم وابلهم وغنمهم وكلابهم
 بأعلام كل واحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالاعلام في الاناسي نحو **آعوج** و **لاحق** و **شد قم** و **عليان**
 ونحوها وما لا يتخذ ولا يؤلف فيحتاج إلى التمييز بين افراده كالطير والوحش وغير ذلك فان العلم به
 للجنس باسمه ليس بمعضة أولى به من بعض نادا قلت **ابو برفاش** و **ابن دابة** و **اسامة** و **ثعالة** فكذلك
 قلت **الضرب** الذي من شانه **كيت** و **كيت** ومن هذه **الجناس** ماله اسم جنس واسم علم كالاسد واسامة
 و **الغلب** و **ثعالة** وما لا يعرف له اسم غير العلم نحو **ابن مقرض** و **حمار قبان** وقد يوضع للجنس اسم
 وكنية كما قالوا **لاسد** **اسامة** و **ابو الحارث** ومنها ما له اسم ولا كنية له كقولهم **قثم** للضبعان وما له كنية
 ولا اسم كابي **براقش** كذا في **المفصل** * **فائدة** * ومن العلم ما لم يده الالم كالمسمى معها نحو **الفرزدق**
 و **كالفالب** بها نحو **الصعق** كما مر و **كالعلم** الذي نذي نحو **الزبدان** او جمع **كالزبدون** و **الفواطم** و **كالكنسية**
 عن اعلام **الجهانم** كالفلان كناية عن نحو **لاحق** و **شدقم** و **الفلاة** كناية عن نحو **خطة** و **هيلة** ومنه ما جازمت
 الالم فيه كالعلم الذي كان قبل العلمية مصدرا نحو **الفضل** او مشتقا نحو **الحارث** او كان متاولا بواحد من
 جنسه اي بقرن من افراد حقيقته الكلية الموضوع لها العلم بالاشتراك **الاتفاني** و ذاك لانه لما وضعه الواضع
 لمسمى ثم وضعه لمسمى آخر صارت نسبته الى الجميع بعد ذلك بسبة واحدة ناشبه رجلا فاجري مجراه
 وبهذا الاعتبار قيل جاز الالم فيه حتى اجترى لذلك على اضافته ايضا نحو **زيدنا** فعلى هذا الطريق
 لا يذكر علم الجنس لان من شرطه ان يوجد الاشتراك في التسمية والمسمى بعلم الجنس واحد لا تعدد فيه
 اللهم الا ان يوجد اسم مشترك اطلق على نوعين مختلفين ثم ورد الاستعمال فيه مراداه واحد من المسميين به
 و قيل طريق التذكير ان يشتهر العلم بمعنى من المعاني فيجعل العلم بمنزلة اسم الجنس كما في قوام
 لكل **فرعون** موسى اي لكل **جبار** مبطل **فهار** محقق فعلى هذا الطريق لا شبهة في امكان تذكير علم الجنس
 مثل ان يقال **فرست** كل **اسامة** اي كل **دال** في **السجاعة** كذا في **العباب** وهو اي تذكير العلم قليل كما في
 شرح **اللب** * **فائدة** * اذا استعمل اللفظ للفظ كان علما له ولا اتحاد اذ الدال محض اللفظ والمدلول لفظ
 ذو دلالة او عديمها وعلى هذا كان نحو **جسق** مما لم يوضع لمعنى موضوعا ايضا كزيد ويجري هذا الوضع
 في كل لفظ موضوع اسما كان او فعلا او حرفا او مركبا تاما او غير موضوع ولا يثبت الاشتراك لكنا
 في المنقولات وليس احدهما بالنسبة الى الآخر مجازا بخلاف المنقولات لان وضع العلم لا يختص بقوم
 دون قوم فيكون مسمى العلم بالنسبة الى كل قوم حقيقة كذا في **العصدي** * و **العلم** عند **المهندسين** عبارة عن
 مجموع المتممين واحد الشكليات المتواليين اضلاعا اللذين يكونان بينهما اي بين المتممين بالعلم مجموع ثلث

هكذا فمجموع المتممين وهما مربع ب • ومربع ر ع مع مربع ف • ا د مع مربع ا ب علم هكذا
يستفاد من تحرير افليدس و حواشيه • ٣



العلامة بالفتح عند الصولييين ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه و لا توقف
له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين السطر و اللفة
و السبب و المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب

و لا وجود كتعبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من ركن الى ركن كذا في القلوبيج في باب الحكم •
العالم بفتح اللام في اللفة اسم لما يعلم به شيء مشتق من العلم و العلامة على الاظهر كخاتم
لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع و هو ما سوى الله تعالى
من الموجودات اي المخلوقات جوهرًا كان او عرضًا لانها لامكانها و امتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل
على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا كل موجود عالم لانه مما يعلم
به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعبار انه غلب على العقلاء منها وقيل
العالم اسم وضع انبوى العلوم من الملائكة و الثقليين اي الجن و الانس و تفرقه الغير على سبيل الاستتباع
وقد يطلق على مجموع اجزاء الكون اي على مجموع المخاوقات من باب تغليب الاسم في معظم
افراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاث التذليل فانه و ان وقع عليه وعلى كل بعض من
ابعاثه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالبا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في
غيره هكذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارضية و البرجندي حاشيته • يعني • ثم في
البرجندي و اما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الادراك ان العالم اسم لكل ما وجوده ايس
من ذاته من حيث هو كل و ينقسم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات
الجسمانية من حيث هي جملة و هي ماحواه السطح الظاهر من الفلك الاعلى انتهى • و في شرح
المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات و هو اما اعيان او اعراض
انتهى • و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الكون و الفساد و الاملاك و ما فيها عالما عاليا
و اجراما اثمية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية كما في شرح اشراق الحكمة و در لطائف اللغات
ميگوید عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق كه اعيان خارجيه باشد و صور علميه
كه عباوت از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم و ان لم تنحصر ضرورتها لامتناع حصر الجزئيات امكن
حصر كلياتها و اصولها الحاصرة كانحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

٣١ في تحرير افليدس تعريف العلم مذكور بهذه العبارة - العلم هو مجموع المتممين واحد متوازي
الاضلاع الذين بينهما - و تعريف المتمم قد مر في المتن •

له * في الانسان الكامل كل عالم ينظر الحق سبحانه اليه بالانسان يسمى شهادة وجودية. وكل عالم ينظر الحق من غير واسطة الانسان يسمى غيبا والغيب على نوعين غيب جملة الحق تعالى صفة في علم الانسان وغيب جملة جملة في قابلية علم الانسان فالغيب المفصل في العلم يسمى غيبا وجوديا وهو كعالم الملكوت والغيب المحمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعالم القبي يعلمها الله تعالى ولا يعلمها غير اياها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنيوي الذي ينظر اليه بواسطة الانسان لا يزال شهادة وجودية ما دام الانسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الانسان منها نظره الله تعالى الى العالم الذي انتقل اليه الانسان بواسطة الانسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار العالم الدنيوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنيوي حينئذ في العلم الالهي كوجود الجنة والدار البور في علمه سبحانه فهذا هو عين مضاء العالم الدنيوي وعن القيمة الكبرى والساعة العاصم انتهى * ومن صاحب القصيدة الفارسية الغيب على ثلاثة اقسام وعبر عنها بالغيب والملكوت والجبروت فتركب المحدثات الثلاثة من الحس على اسم الغيب وعبر عن الذات القديمة بالجبروت وعن صفاتها الجسمية بالملكوت فرقا بين المحدث والقديم والذات والصفات ودر شرح مثنوي مولوي روم مي آره مرتبة احديت را عالم غيب نيز گویند * و در اسرار الفاتحه گوید عالم بر اولين فطر مجموعست از در جز از خلق و از امر الاله الخالق و الامر پس عالم باین اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز دو درجه دیگر تجلي کرد پدید آمد ملک و ملکوت ملک تجلي عالم خلق است و ملکوت تجلي عالم امر است ملک همه خلق ازان ارست له ملک السموات و الارض ملکوت جملة امر بدست او است بدنه ملکوت کل شیئی پس عالم باین حساب چهار شد افکاه پنجم عالمست که بر مجموع این هر چهار مشتملست و سبب پیوند این عوالم ارست و آن عالم جبروت است انتهى و في كشف المغربات عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغيب ايضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا حدود مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالاملاك و العناصر و المواليد الثلاثة و يسمى ايضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى * و یوید ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت الصراحة و المقدار و في شرح المثنوي عالم ملک کذايغت از اجسام و اعراض و بعالم شهادت و عالم اجسام نيز معنی است و عالم ملکوت عبارتست از حادي نفوس سمويه و بشریه و آنرا عالم مثال نيز گویند انتهى و در مجمع السلوك گوید که عالم ملکوت عالم باطن را گویند و عالم ملک عالم ظاهر را گویند و در جاني دیگر گوید که ملکوت از باطني مرئي و تحت الثرى است و ما مولی این جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان است بواسطة مشاهدات و تجلي ذات و صفات انتهى * و في الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن الثماني الالهية المقدمة عن الاحكام الخلقية و الثماني الكونية * و في موضع آخر منه عالم القدس هو عالم اسماء الحق و صفاته انتهى * و در

كشف اللغات ميگوید عالم معنی نزد سوفیه عبارت از ذات و صفاته و اتحاد است و عالم علوی آن جهان
در عالم ابداع و عالم قدسی و عالم النسیم هو کرة البصار كما یجئ فی فصل الواو من باب الکف • و می
اسرار الفاتحة قد یقسم العالم الی الكبير و الصغير و اختلف فی تفسیرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو
ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتهما و قيل الكبير ملکوت السموات و الصغير ملکوت الارض و قيل الكبير هو
القلب و الصغير النفس و الجمهور علی ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العلم الصغير
هو الانسان چرا که هرچه در جهان خلق است همان در عالم خالق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر
است همان در ذات انسان که عالم صغیرش خوانند موجود است زیرا که فالبش از عالم خلق است
و روحش از عالم امر و تفصیل این موجب اظناب است از اسرار الفاتحة طلب باید کرد •

• العلم بالکسر و حکون الهم فی عرف العلماء یطلق علی معان منها الادراک مطلقا تصورا کان او تصدیقا
یقینیا او غیر یقینی و الیه ذهب الحكماء • و منها التصدیق مطلقا یقینیا کان او غیره قال السيد العفد فی
حواشی المضیی لفظ العلم یطلق علی المقسم و هو مطلق الادراک و علی قسم مذه و هو التصدیق اما بالاشتراك
بالی یوضع بازائه ایضا و اما بغلبة استعماله فیه لکونه مقصودا فی اکثر و انما بقصد التصور لاجله • و منها
التصدیق یقینی فی الخیالی العلم عند المتکلمین لامعنی له سوى یقین و فی الاطول فی باب التشبیه العلم
بمعنی یقین فی اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى • و منها ما یتناول یقین و التصور مطلقا فی
شرح التجرید العلم یطلق تارة و یراد به الصورة الحاصلة فی الذهن و یطلق تارة و یراد به الیقین فقط
و یطلق تارة و یراد به ما یتناول یقین و التصور مطلقا انتهى • و قيل هذا هو مذهب المتکلمین كما ستعرفه
و منها التعقل كما عرفت و منها التوهم و التعقل و التخیل فی تهذیب الکلام انواع الادراک احساس
و تخیل و توهم و تعقل و العلم قد یقال لمطلق الادراک و للثلاثة الاخيرة و لاخیر و للتصدیق الجاؤم
المطابق الثابت • و منها ادراک الکلی مفهوم ما کان او حکما و منها ادراک المركب تصورا کان او تصدیقا
و قد عرفت فی لفظ المعرفة فی فصل الفاء و منها ادراک المسائل عن دلیل • و منها نفس المسائل
المبدلة • و منها الملكة الحاصلة من ادراک تلك المسائل و البعض لم یشرط کون المسائل صدالة و قال العلم
یطلق علی ادراک المسائل و علی نفسها و علی الملكة الحاصلة منها • و العلوم المدرفة تطلق ایضا علی هذه
المعانی الثلاثة الاخيرة و قد سبق توضیحها فی ارائل المقدمة و منها ملكة یقتدر بها علی استعمال موضوعات ما
نیو فرغ من الإغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما یمکن فیها و یقال لها الصناعة ایضا کذا فی
المطالع فی بحث التشبیه و رده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة نانما هی فی العلوم العملية
المتعلقة بکیفیه العمل کالطب و المنطق و تخصیص العلم بازائها غیر محقق کیف و قد یدکر العلم
فی مقابلة الصناعة نعم إطلاقة علی ملكة الادراک بحسب یتناول العلوم النظرية و العملية غیر بعید

مناسب للعرف انتهى أعلم أن في العلم مذاهب ثلاثة الأول أنه ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحذف واختاره الرازي والثاني أنه نظري لكن يعسر تحديده وبه قال امام الحرمين والغزالي وقالا بطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و من الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم أقول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الأول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع اذ لا يطابق على الجاهل جهلا مركبا و لا على الظان و الشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الامتملات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف فالمراد بحصول الصورة الحاصلة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة اما تسمى علما اذا حصلت في العقل و ان كان من مقولة الانفعال فالتعريف على ظاهرة لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصافه بها و قبوله ايها أعلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يعمى حصوليا و هو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بسائر المعلومات و منهم من انكر العلم الحضورى و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصولي و كذلك علم الواجب تعالى و قيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى الاعم الشامل للحضورى و الحضورى بانواعه الاربعة من احساس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة ما يعم الخارجية و الذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الثبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمغايرة المستفادة من الظرفية اهم من الذاتية و الاعتبارية و ففي معنى عند كما اختاره المحقق الدواني و لا يخفى ما فيه

من التكاليف البعيدة عن الفهم * و ان جعل التعريف للخصوصي كان التعريف على ظاهره والمراد بالعقل
 قوة النفس تدرك الغائيات بنفسها والمحسوسات بالوسائط وتصوره الشيء ما يكون آلة لامتيازها سواء كان
 نفس ماهية الشيء او شبحا له والظرفية على الحقيقة أعلم ان الغائيتين بان العلم هو الصورة مرتقتان مرة
 تدعي وتزعم ان الظور العقلية مثل واشباح الامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية وعلى قول هؤلاء لا يكون
 الاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الدهن و يرد انه
 يوجد فيه شبح له نسبة مخصصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشيخ علما بالنار لا بغيرها من الماهيات
 و يكون العلم حينئذ من مقولة كيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و مرة تدعي ان
 تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها
 حاصلة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هؤلاء يكون الاشياء
 وجودا خارجيا و ذهني بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال
 الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و الثاني لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيء
 على ما هو به والمراد بالشيء الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيء على وجه ذلك الشيء متلبس
 به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء وفيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل
 اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل
 لان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشية عن دليل و لذا يقلده فيما يصدق و يخطي
 لكنه بقي الظن الصادق السامع عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجزم اصطلاحا
 و يرد ايضا عليهم خروج العام بالمستحيل فانه ليس شيئا تقاما ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر
 للبديهي و مناقض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل بانه لا يعلم ويستدعي العلم بامتناع الحكم
 على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شئ لغة و لو مجارا وفيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في
 التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم ادراجه في الاعتقاد بانه عبارة عن الحكم
 الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله
 تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لغة و لا اصطلاحا مع كونه معتبرا بان الله تعالى علما حيث اثبت له
 تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما ينبغي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده
 بين حكم الواجب و علم الممكن ملاذ من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون
 العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق
 العلم الحادث اذ لا مطلق سواء و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا ففيه دور ان المعلوم مشتق
 من العلم و معناه ما من شأنه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلا يعرف الا بعد معرفته و ايضا بقيد على ما هو

به قيد زائد الى المعرفة لا تكون الا كمالك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة ان لا يقال في
 اللغة والعرف والشرح للجاهل جهلة مركبا انه عارف كيف و يلزم حينئذ ان يكون اجهل الناس اعرفهم
 والراجح للمحقق ابي الحسن الاشعري نقلا تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به
 وفيه دور وتارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما وبعبارة اخرى فهو الذي
 يوجب لمن قام به اسم العالم ونوع دور ايضا وايضا الادراك مجاز عن العلم والجهل لا يستعمل في الاستدلال
 اجيب بان الادراك عند الماتقيين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن والشك والجهل والتقليد
 والمجاز المشهور حقيقة مرفية فيهم استعماله قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه فكيف قيل هو علم
 المعلوم و ايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك الخامس لان نورك انه ما يصح
 لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليته من وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصفة فهو باطل
 قطعنا وان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد و يخرج عنه علمنا ان لا مدخل له في صفة
 التقلد على راننا اذ معنى الاتقان الاجادة على وجه الاحكام وافعالنا ليست بايجادنا و لو سلم ذلك يرد
 عليه علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح
 اتقانه واعلم ان التقليد والظن لا يدخلان في هذا التعريف وكذا الشك والوهم لان اتقسان التقلد
 وتخليته من وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالما بالمفاسد والمصالح علما يقينا تفصيليا ولذا احتدوا
 بالاتقان العالم على علمه تعالى ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبين المعلوم على ما هو
 به لمي كشفه وتمييزه وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى
 او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم متا بوجوده تعالى
 مثبتا له تعالى وهو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب
 كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا السادس للامام الرازي ان
 على تقدير تسليمه ان العلم نظري وهو اعتقاد جائز مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك
 الامتناع المقيد بالجزم والمطابقة ناشيا من ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجهل المركب وتقليد
 المصنوع فان الاعتقاد وان كان ناشيا من الدليل من قول المقلد لكن بمطابقته لصفة ناشية منه بل اتقاني
 وقد مر ولا يرد على هذا النقص بعلمه تعالى لان الامام اخبار في المطالب العالمية نفى العلم من فاته
 تعالى والنجى له العالمية التي نصرها بالتعلق بين العالم والمعلوم لكنه يشرح هذه الصورة لعدم كونها متعلقة
 مع انه علم يقال علمت حقيقة الانسان وعلمت معنى المثلث الصانع وهو الاعتقاد من بين تعريفات
 هذه المتكلمين لبرائته مما ذكر من الخلل في غيره وقيل له بالضرورة مع التصديق اليقيني انه صفة توجيهية
 تتميز بها عن الصفات لا استيعاب التيقين والصفة هي ما يقوم بتبوية هذا لاول العلم وتبوية وبقية توجيهية

أي توجب لمحلها الذاتي هو النفس تمييزه لشيء لأن التمييز المتفوق على الصفة إنما هو له لا للصفة خرج
 الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فإن القدرة توجب كون
 محلها متميزا من العاجز لا كون محلها مميزا لشيء بخلاف الصفات الإدراكية فإنها توجب لمحلها
 التمييز لا عجزا، والتمييز من الأشياء معا وبقوله يبين المعاني أي ما ليس من الأعيان المخصوصة بالنفس
 الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة وهذا عند من يقول أنه ليس بعلم بل ادراك مخالف لماهية العلم
 يحصل بالحواس واما من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الأشعري فيترك هذا القيد من التعريف
 ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية كما
 في هذا للتعريف فعلى هذا يشتمل العلم التمثل والتوهم والتحيل كما لا يخفى ومنهم من أثبتها فقيدتها
 بما أخرجها لادراك الحواس الباطنة فإنه ادراك المعاني الجزئية وسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهم فالعلم
 عنده بمعنى التمثل وبقوله لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بنقيض ذلك التمييز بوجه
 من الوجوه خرج الظن والشك والوهم لأنها توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال وكذا الجهل
 المركب والتقليد فانهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المآل أما في الجهل فلا الواقع بخلافه فيجهز
 أن يطالع عليه واما في التقليد فلعدم استناده إلى موجب من حش أو بديهة أو عادة أو برهان فيجهز
 أن يزول بتقليد آخر قيل فيه أن إخراج الشك والوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لأن كلاهما تصوران على
 ما بين في موضعه و التصور داخل في التعريف بناء على أن لا نقيض للتصور أصلا و سيجب تحقيقه في لفظ
 النقيض فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلا فليس الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث
 هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع
 كل واحد من النفي والاثبات على مبدل تجوز المساري والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب منه
 بنقيض فإن النسبة من حيث يتناقض بها الاثبات لتناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذين الاعتبارين
 خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد الحنفي في حاشية العضدي ثم أن كان المعروف عامة
 لعلم الواجب وغيره يجب أن يراد بالاجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق
 العلل كما في علم المطلق وإن كان المعروف علم المطلق يجب تخصيصه بالاجاب العادي على ما هو المذهب
 من استبعاد جميع المسافات إلى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس لمخلوق الله تعالى
 فليحذف تعلقيها بالشيء أن يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير في لا يحتمل راجع
 إلى المتقارن الدال عليه لفظ التمييز لأن التمييز لا يكون إلا بشيء فعدم الاحتمال صفة لمتعلقه وإنما لم يكن
 راجعا إلى نفس التمييز لأنه لو كان المراد به المعنى المصدري أعني كون النفس مميزا فلا نقيض له أصلا
 لأن التمييز في التصديق لو كان ما به التمييز أعني الصورة في التصور والنفي في الاثبات في التصديق

فألمعنى لاحتماله نقيض نفسه اذ الواقع لا يكون الا احدهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع الاحتمال بانه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء بمحتمل ثم المتعلق للصورة الماهية والنفي والاثبات الطرفان * ثم المراد بالنقيض اما نقيض المتعلق كما قيل وحينئذ المراد بالتمييز اما المعنى المصدري فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او ما به التمييز وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا من الصورة والنفي والاثبات كما مر اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره اصلا الا ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر وهذا غير ظاهر واما نقيض التمييز كما هو التحقيق كما قيل ايضا وحينئذ اما ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وهو حاصل التمييز الذي سبق وهذا ايضا بالنظر الى الظاهر لان التمييز بالمعنى المصدري ليس له نقيض يحتمله المتعلق اصلا واما ما به التمييز وهذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف ان العلم امر واثم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداه واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين لآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فالعلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه والتقسيم الى التصور والتصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لهما تصور وعلى هذا قيل بانه ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق والمراد بالصورة عندهم الشئ والمثال الشبيه بالمتخيل في المرأة وليس هذا من الوجود الذهني فان من قال به يقول انه امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه والمراد بالنفي والاثبات المعنى المصدري وهو اثبات احد الطرفين لآخر وعدم اثبات احدهما له ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلا يرد ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما من الشك واردة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على المصاهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المصدري فتمامي فان هذا المقام من مطارح الاكيداء * وقيل المراد نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة

لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات والذفي والتمييز بالمعنى المصدرى ولا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة وقالوا انه نفس التعلق ورفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة والتمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف والالم يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له وكذا متعلقه والانكشاف التصديقي اعنى الذفي والاثبات كواحد منهما نقيض الآخر متعلقه قد يحتمل النقيض وقد لا يحتمله * وقد اورد على احد المختار العلوم العادية فانها تحتمل النقيض والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو مرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اى فى العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال او فى المآل ومنشاء ضعف ذلك التمييز اما لعدم التجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثانى هو المراد والتعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والاممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه واختيار كامة من لا خراج التجلى الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به لغير من قامت به وكذا الظن والجهل المركب والشك والوهم واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشيته وحاشية الخيالى * فائدة * قال المتكلمون لا بد فى العلم من اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه الاضافة هي المسماة عندهم بالتعلق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق اذ لم يثبت غيرة بدليل فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق وعند هؤلاء فتمه امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة كثرة الصفة اذ يجوز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة واثبت القاضي الباتلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال معدة واثبت معها تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لحددهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقهما وقال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالمبتذعات و التعلقي انما يتصور بين شيئين متميزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعديوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذلك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا مائة باعتبار قياسه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك و جب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين امراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح المواقف قال مرزا زاهد هذا في العلم الحسولي و اما في الحضورى فالعلم و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغاير بينهما في الحضورى ايضا اعتبارا كتغاير المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما مانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضورى صورة مدتزة من المعلوم و كان علما حصوليا و في ابى الفتح حاشية الحاشية الجلية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلغوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاملا قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا و حاصل عذده بداهة و اتفاقا و الحاصلة معه ثلاثة امور الصورة الحاصلة و قبول الذهن من المبدأ انفياض و اضافة مخصوصة بن العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة كيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم و الاضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة كيف انما يصح اذا كاذت مغايرة لذي الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالشبح و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقل اشباح الاشياء لا انفسها و اما اذا كانت متحدة مع بالذات مغايرة له بالاعتبار على ما يدل عليه اداة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين الغائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اسباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهر او عرضا كيف او انفعالا او اضافة او غيرها انتهى في شرح المواقف قال الامام الرازي قد اضطرب كلام ابن مينا في حقيقة العلم فحيث يتن ان كون الباري عقلا و عاقل و مقولا يقتضي كثرة في ذاته و سر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة ورد بان يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة كيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن

مجرد اضافة * التقسيم * للعلم تقسيمات الأول الى الحضورى والحصولى كما مررت الثانى الى ان العلم
 المحادث اما تصور او تصديق والعلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد سبق في لفظ التصور في فصل הרא من
 باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اى المعلومة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
 اى العالم و الى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة الحاصلة عند المدرك هي نفس حقيقتها و اما فى الثانى
 فهي تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان لادرك مستفادا
 من خارج كما فى العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة
 منها كما فى العلم الفعلي ا ولم تكن وعلى التقديرين وادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة
 الذهنية عند المدرك والاحتياج الى الانتزاع انما هو فى المدرك المادى لا غير كذا فى شرح الاشارات
 و فى شرح الطوالع الشيعى المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه
 والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك و الثانى ما هو
 غيره لكنه غير خارج عنه و الثالث ما هو خارج عنه لكنه مادى و الرابع ما هو خارج عنه لكنه غير مادى
 و الاول منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكها حضوريا و الاول بدون حلول و الثانى
 بالحلول و الاخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان
 الإدراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادا من الادراك و الثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة
 عن المادة مجردة عنها و الرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه
 بذاته و ممكن كسائر العلوم الخامس الى معلى و يسمى كليا قبل الكثرة وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم فى
 الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة وهو ما يكون مسببا عن وجود
 العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجى كما يوجد امرا فى الخارج كالسماء و الارض ثم بتصوره
 فالفعلى ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية
 و العلم الانفعالي كلى يتفرع على الكثرة وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل العلم و مبنى على
 وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب
 لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات بخلاف علمنا بامعنا
 و لذلك يتخلف مدبر معلومنا عن علمنا و قالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن
 الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر
 الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالمعناية الازلية و اما علمه تعالى بذاته فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو
 عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل و هو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا فى
 يده اثنان فستلنا ازوج هو او فرد قلنا نعم ان كل اثنين زوج و هذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من

الفعل وان لم يكن لعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المدروسة تحت الكليات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتغلب الاندراج فالنتيجة حاصلة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين التابع الى تفصيلي واجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة بأسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيلا ففي هذه امر بسيط هو مبدأ التفصيل والتفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال و بين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال و ملاحظة التفصيل ضرورة وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل الدفء في تلك الحالة تقوى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهذه قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور و علم بما بالجواب ام يكن حاصلا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نوما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزائه فالروية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي * فائدة * العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا و ابو الهاشم والحق انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا الثامن الى التعلل والتوهم والتخيل والاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السنين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري والظري وعلم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة ولا كسب فهو راسخة بينهما و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الرأى المهمة من باب الضاد المعجمة * فائدة * الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل و معنى الثاني ان الشيء حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة والضعف كما اذا تراءى لك شبح من بعيد متصورته تصورا ماثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشيء من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها و ذاك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع وقال الماوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بوجه و علم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اما و قال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آية لملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيء ذي الوجه و قال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضحك امر سواه

إلا أنه إذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه و إذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية * فائدة * أثبت أبو هاشم هنا لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء و المعلوم شيء و هذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه * فائدة * محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عند اهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في أي جوهر اراد من جواهر البدن لكن السمع دل على انه القلب قال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها - و قال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب افعالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم بالاشاعة قضا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم و اما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية و المكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف و اختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية و الا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بغائها مطيعا ولا عاصيا و لا مثابا و لا معاقبا مع تحقق التكليف و هو باطل بداهة على ان لزوم الذواب او العقاب على ما كلف به و خالفه أبو هاشم في ذلك و اوجب بقاء العلوم مطلقا و قال الحكماء محل العلم الحادث النفس الباطنة او المشاعر العشر الظاهرة و الباطنة و قد سبق في لفظ الحسن * فائدة * علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم و المعلوم واحد و هو الوجود الخاص كذا في شرح الطوائع أي واحد بالذات اما بالاعتبار فلا بد من التمايز ثم قال و علم غير الله تعالى بذاته و بما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بدته العالم و المعلوم واحد و العلم وجود العالم و المعلوم و الوجود زائد، فالعلم غير العالم و المعلوم و العلم بما ليس بخارج عن العالم من احواله غير العالم و المعلوم و المعلوم ايضا غير العلم فيتحقق في الاول امر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلاثة و العلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم و معلوم و علم و صورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم معنى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و اضافة الصورة الى الشيء المعلوم و اضافة الحصول الى الصورة و في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل و اضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء و لا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض و اما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرًا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذا لمكان وان كان المعلوم جال العالم يكون عرضا و اما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك و ان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرًا معرض ايضا انتهى * و هذا مبني على القول بالشيء و اما على القول بحصول ماهيات الاشياء في الذهن فجوهر * فائدة * قال الحسنية علم الله سبحانه صفة نفسية (التي فعله سبحانه بنفسه و علمه بخلقه علم واحد غير منقسم ولا متعدد لكنه

العلم اللغوي • العلم التعليمي • علم الصمد والعالم (٧١٠٧٩) العلوم المدونة • العلوم المتعارفة • المعلوم

يعلم نفسه بما هو له ويعلم خلقه بما هم عليه ولا يجوز ان يقال ان معلوماته اعظمه العلم من انفسها كما قال الامام
محيي الدين العربي لكلا يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فلمعدونة ولا نقول كان ذلك مبلغ علمه ولكننا وجدناه
سبحانه بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذاتها غير انها اختصت
في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته وهو ما علمها عليه ولما رأى الامام المذكور ان الحق حكم
للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اصطفت
الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي النفسي قبل خلقها وابتعادها
فانها ما تعيذت في العلم الالهي الا بما علمها لا بما اقتضته ذاتها ثم اقتضت ذاتها بعد ذلك من نفسها امورا
هي عيون ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته وما حكم الا بما علمها عليه فتأمل فيحسمي الحق عليها
بنسبة العلم اليه مطلقا وعالما بنسبة معلوماته الاشياء اليه وعالما بنسبة العلم ومعلوماته الاشياء اليه معا فالعلم
اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شئ مما سواه ان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها واما
العالم فاسم صفة فعلية وذلك علمه لاشياء سواء كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه
اي علم نفسه وعالم بغيره اي علم غيره فلا بد ان تكون صفة فعلية واما العلم فبالنظر الى النسبة العلمية اسم
صفة نفسية كالعلم وبالنظر الى نسبة معلوماته الاشياء اليه اسم صفة فعلية ولذا غلب وصف الخلق باسم العالم
دون العلم والعلم فيقال فلان عالم ولا يقال عالم مطلقا الا ان يقال علم بامر كذا ولا يقال علم
بامر كذا بل ان وصف بشخص فلا بد من التقييد فيقال فلان علم في فن كذا وهذا على سبيل التوسع
والتجوز وليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله
علامة فانهم كذا في الانسان الكامل • وعالم در اصطلاح متصوفة آتت كه بعلم اليقين مطاع از ذات و
صفات و اسماء الهي شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم اللدني هو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشاهدة
والمشاهدة كما كان لخضر عليه السلام قال تعالى و آتيناك من لدنا علما • و قيل هو معرفة ذات الله تعالى
ومعانيه علما يقينيا من مشاهدة و ذوق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمي هو الرياضي •

علم السماء والعالم هو من انواع العلم الطبيعي •

العلوم المدونة هي العلوم التي دونت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البينة بنفسها في العلوم المدونة وقد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النجاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا وعند الحكماء و المتكلمين ما مشي

شاه ان يعلم و له عند المتكلمين تقسيمات اربعة الاول لاهل الحق الذين للحال القائلين بان المعلوم

ليُثبت يثبت وهو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون الاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود في الخارج واما الموجود الذهني فلا يقولون به والثاني لمثبتي الحال القائلين بل المعدوم غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له املا لا امالة ولا تبعا وهو المعدوم او له تحقق اصلي وهو الموجود او له تحقق تباعي وهو الحال والتحقق الاصلي ان يكون التحقق حاملا للشيء في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتباعي ان لا يكون حاملا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققا في نفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين وعرفوا الحال بانه صفة موجود لا موجودة ولا معدومة وقد سبق في محله والثالث لنامي الحال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه املا وهو المنفي المساوي للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب بالمركبات الخيالية اعني ما يكون اجزائها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بذات على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه اذ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا وهو الثابت والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود والتحقق يرادف الثبوت ويكون اعم من الكون والوجود وايضا الكون عندهم اعرف من الوجود والتحقق اعرف من الثبوت والرابع لمثبتي الاحوال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وقرار في نفسه فهو الثابت والا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثالث الذي يعاين المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت وعلى هذا المذهب الثابت يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب الثاني يتناول الموجود والحال فقط وعلى المذهب الاول يرادف الوجود وان المعدوم على المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وعلى هذا المذهب الثاني يرادف المنفي وكذا على المذهب الاول واما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود والموجود اما ان يكون وجوده املا يترتب عليه آثارة فهو الموجود الخارجي والعيني او لا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته والممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر وقال المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له اهل اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اهل وهو الحادث والحادث اما متعين بالذات وهو الجوهر او حال في المتعيز

بملاقات وهو المرص أو حال ولا متحيز في الحال وهو المجرد المسمى بالمفارق و اختلف في وجوده بقيل
غير موجود وقيل موجود وقيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما نفي شرح المواقف و حاشيته
للمولوي عبد الحكيم وغيرهما •

المعلومية فرقة من الخوارج العجاردة وهم كالحازمية الا ان المؤمنين عندهم من عرف الله بجميع
صفاته و اسمائه و من لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن و فعل العبد مخاوق لله تعالى كذا في
شرح المواقف •

الاعلام لغة هو الاخبار وهو اعم من الالهام وعند المحدثين هو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب
روايته او سماعه مقتصر عليه فيجوز الرواية به كثير من الفقهاء و المحدثين و اصوليين و مال اليه المتأخرون
و قطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في
الرواية و الا ملة عبرة بذلك •

العموم بالفتح و ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطرٌ عامٌ اي مشتمل الامكنة و عند المنطقيين
هو كون احد المفهومين اشتمل افرادا من المفهوم الآخر اما مطلقا بان يصدق على جميع ما يصدق عليه
الآخر من غير عكس كلي و يسمى عموما مطلقا و ذلك المفهوم يسمى عاما مطلقا و اعم مطلقا و المفهوم
الآخر يسمى خاصا مطلقا و اخص مطلقا كالحَيوان بالنسبة الى الانسان فانه اعم منه مطلقا و اما من وجه
بان يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر و يسمى عموما من وجه و ذلك المفهوم يسمى عاما من وجه و اعم
من وجه و المفهوم الآخر يسمى خاصا من وجه و اخص من وجه كالحَيوان بالنسبة الى الابيض و اما ما وقع في
العضدي من ان المذقي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة و الخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به
المحقق التفتازاني في حاشيته و يجيب العموم و الخصوص بمعنى آخر ايضا يذكر في لفظ النسبة في فصل
الباء الموحدة من باب النون و عند الاصوليين هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا
لجميع ما يصلح له و ذلك اللفظ يسمى عاما والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي و النوعي فدخل النكرة
المنفية ان قد ثبت من استعمالهم لها ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور و اللفظ مستغرق لكل فرد
في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد و عن المجموع في الجمع لا نفي العموم و هذا معنى الوضع
النوعي لذلك ولا يرد ان النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بانها حقيقة فيه و المراد بالوضع لكثير
اعم من الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لا مر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من
حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فيندرج
فيه المشترك و العام و اسماء العدد • ان قيل فيندرج فيه مثل زيد و رجل لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء
قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة و معنى كونه الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فالكثير المتحقق محصور لا محالة فبتقييد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و اما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين التجارية فهو عام مئدرج تحت الحد و بقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و رجل و بقيد غير محصور يخرج اسماء العدد بان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير و هي مستغرة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور و معنى الاستغراق التداول و خرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام و الخاص على ما هو اختيار المحققين و اما عند من جعله من العام كفخر الاعلام و بعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصا كان كزيد او نوعيا كرجل و فرس او لكثير محصور كالعدد و التثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحينئذ يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الاحاد وبهذا الاعتبار ميخ المجموع و اسماء المجموع بالنسبة الى الاحاد مستغرة لما تصلح له فتدخل في الحد و قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد وكذا من خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي و مجازي باعتبار استغراقه لامراده معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتبادلا مفهوميه معا و ترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جمع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد و اعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال و المسلمين المتداول لكل فرد فرد و ان اريد ان يكون الجميع اجزائه لم يصدق على مثل الرجل و لرجل و نحو ذلك مما الجميع جزئياته لاجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة و المائة من اسماء العدد و مثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزائها من الفعل و الفاعل و المفعول و يمكن ان يقال المراد بصلوح اسم الكلي للجزئيات و عموم مثل الرجال و المسلمين انما هو باعتبار تناوله للمجموعات دون الاحاد و قال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس و به اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة و احتراز بالواحد عن حائز المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا و بقوله من جهة واحدة عن المشترك ان دلالة على معنيين باعتبار تعدد الوضع و قيل من مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاق متعددة و بقوله على شيئين عن مثل زيد و رجل مما مدلوله شيى واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال و المسلمين و لا رجل اذ المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين و المراد بالشيى معناه اللغوي الشامل للموجود و المعدوم و الموصول مثل من و ما من الفاظ العموم وهذه لا مع الصلة و لو سلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا انسي في الدار لا يتغير مراد اريد به زيد او عمرو او غيرهما

ولا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يرد ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا دخول المثني اذ لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق اثنين و فيه ان معنى هذا على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممثلا و الحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن فصاعدا بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشيئين فيدخل المثني في الحد لا محالة مع انه ليس عاما و قال ابن الحاجب العام ما دل عليه مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة مقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات نعم اموجود و المعلوم و تخرج المثني و مثل ذلك و المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الاحاد ليست باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدقه عليها و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لمراد احد مفهوميه دون اراد المفهومين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات مقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا قوله ضربة و قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جادني رجال فاكرمت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه بالمعهودين و يشكل بالجمع المضامة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتنازل و قوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل و امرأة فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على سبيل البديل . ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومه خلاف ما اختاره و قد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مصماء و رجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته و انه لا يتناول مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم غاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمن و ما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحفيضا كالرجال و المسلمين او تقديرا كالنصارى لانه بمذلة الجمع اللفظ يرادف المرأة و حينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح * فائدة *

العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة و اما في المعنى فاذا قيل هذه المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا وثانيها يصدق مجازا وثالثها هو الضمان يصدق حقيقة كما في الالفاظ ميل النزاع افظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة و ان اريد به شمول امر متعدد عم الالفاظ والمعاني و ان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني * فائدة * اختلف في عموم المفهوم و الغزالي

فبما أنها لفظي فمن فسر العام لما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق ومن فصره بما يستغرق في الجملة اي سواء كان في محل النطق اولا في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الامول وخواشيته * التقصيم * العام على ثلثة اقسام الاول الباقي على عمومته قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزب اذ ما من عام الا وقد خص منه البعض وذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى والله بكل شئ عليم - ان الله لا يظلم الناس شيئا - ولا يظلم ذلك احدا وامثال ذلك والظاهر ان مراد القاضي انه عزب في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية وقواه تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومته مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به المخصوص الثالث العام المخصوص والناس بينهما فروق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع ارادة لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في مرد منها والثاني اريد شموله وعمومه لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم ومنها ان الاول مجاز قطعاً لنقل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحابها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية وجميع الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تناول اللفظ للبعض الداعي بعد تخصيص كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا ايضا ومنها ان فرفة الاول عقلية والثاني لفظية ومنها ان الاول بصح ان يراد به واحد اتفاقا وفي الثاني خلاف اما المخصوص فامثله كثيرة في القرآن ومن المراد به المخصوص قوله تعالى ام يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعة عليه الصلوة والسلام ما في الناس من الخصال الحميدة وقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية والقائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي وقوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قراءة ابن مسعود كذا في الاتقان *

العامية در لغت مشهور و در اصطلاح صوبه جماعتی اند که متناقص شده است عمل آنها در امر

انقضرت على الله عليه وآله وسلم بمجرد تقليد بدون دليل كذا في لطائف اللغات *

* فصل النون * المعجون كمضروب في عرف الأطباء يقال على كل ادوية مركبة مدبوغة

جميعها عمل او دبوب مقومة كذا في بحر الجواهر *

* المعدن بالادال على صيغة اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموة و يسمى بالمعدني ايضا وقد اورد بعض الحكماء النمو في المرجان وقيل ان في بعض المواقع احجار تنبت من الارض وتطول شيئا فشيئا الى ان تصلير ذراعين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا اذ لو تحقق نموها لكنت من النباتات بقي شئ وهو ان الثمار اليابسة وقطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام وبعض المركبات الصناعية كالمعاجين هل تعد من المعادن او من الامول التي حصلت منها فيه تردد والظاهر هو الثاني بدليل ان الطين اذا خرج من سمن النمو لا يخرج من الحيوانية فتأمل وقد يفسر

المعدن بما لا نفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندى في حاشية البهتيني • التفسير •
الحكام قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار اما الارواح فاربعة النوشادر و هي من جنس الاملاح
الا ان ناريته اكثر و لهذا لا يبقى في التصعيد شئ منه اسفل و كان مائيتها خلطت دخانا حارا لطيفا
و عقدتها اليبوسة و الزرنيج و الكبريت و الزبيق و اما الاجساد السبعة الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرج
و الحديد و النحاس و الخارصيني و قد تنقسم الى المتطرفة و غير المتطرفة اما المتطرفة و هي القابلة لضرب
المتطرفة بحيث لا تنكسر و لا تتفرق بل تلين و تندفع الى عمق فتنبسط و هي الاجساد السبعة المتكونة من
اختلاط الزبيق و الكبريت المتكونين من الدخنة و الابخرة و اما غير المتطرفة فاما بغاية لينها كالزبيق او
بغاية صلابتها كاليافوت و هي اي التي في غاية الصلابة قد تفحل بالرطوبات كالاجسام الملحية مثل الزجاج
و النوشادر و قد لا تفحل كالزرنيج و الكبريت و قد تنقسم الى ذائبة و غير ذائبة و الدائبة الى ثلاثة اقسام الاول
الذائبة المتطرفة الغير المشتعلة كالاجساد السبعة القابلة للذائبة المشتعلة الغير المتطرفة كالكبريت و الزرنيج
الثالث الذائبة الغير المتطرفة و الغير المشتعلة كالزجاجات و الاملاح الذائبة بالرطوبات و غير الذائبة الى
قسمين رطبة كالزوابق و يابسة كاليرافيت و غيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العين • قال الامام في
المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب و حينئذ اما ان تكون متطرفة و هي الاجساد السبعة او
غير متطرفة اما بغاية الرطوبة كالزبيق او بغاية اليبوسة كاليافوت و نظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تفحل
بالرطوبة بان تكون ملحى الجواهر كالزجاج و النوشادر او لا تفحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت و الزرنيج
و يجب تكون هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة •

المعنف اسم مفعول من التعنف بالعاء و هو عند اطباء دواء يفسد مزاج الروح و الرطوبة الاصلية
حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالزرنيج كذا في بحر الجواهر •

العنان بالكسر مأخوذ من عن اي ظهر و في الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبيدين او ذميين
او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبخر و الطعام و يقال له شركة عنان و شركة
العنان اي بالتوصيف و الاضافة ايضا و ذكر الاثني بناء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد
احتراري هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندى •

الغني بالكسر و التشديد كالساكنين من التعنف و الامم العنانة و هو الرجل الذي لا يصل الى الفساد
كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي و هذا شامل
للخصي و المسحور و غيرهما كذا في جامع الرموز • وفي فتح القدير العنن من لا يقدر على اتيان النساء
مع قيام الآلة من هن اذا حبس في العنة و هو حظيرة الابل او من عن اذا مرض الى فكرة يعن يمينا
او شمالا و لا يقصد لاسترخائه و جمع العنن العنن ولو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعفه الآلة او الى

بعض النساء دون بعض لخصرا وكبرسن فهو عنيين بالنسبة الى من لا يصل اليها لقوات المقصود في حقها •
العنوان بالضم والكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كثر اللغات • وفي عرف البلغاء على ما قال
 ابن ابي الاصبع هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تأكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا
 لاخبار متقدمة وقصص سائلة ومذه نوع عظيم جدا وهو عنوان العلوم بان يذكر في الكلام الفاظ تكون مفاتيح
 لعلوم ومداخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها آية فانه عنوان
 قصة بلعام ومن الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان
 الشكل المثلث اول الاشكال واذا نصب في الشمس على آية ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل التحديد رؤس
 زوايا فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم وقوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت
 السموات والارض آيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •
عنوان الموضوع عند المنطقيين هو مفهوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصف
 عنوانا ايضا كما يجيى *

المعنن هو عند الحديثين الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان والصحيح انه متصل
 ان امكن ملاقة الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس او قوعة في الصحيحين ونحوهما مما يجتذب
 فيه عن المرسل قال ابن الصلاح وقد استعمل في عصرنا في الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن
 فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة ونقل الحديث بهذا الطريق
 يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف المغات و قال القسطلاني المعنعن هو الذي يدل فيه فلان عن
 فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معروفين •

المعونة هي في الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما في الشرائع المحمدية
 وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الامتعانة هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيره او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مراده
 وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

العين بالفتح والساكن يطلق على معان منها تاني الاحرف الاعلية للكلمة كراء ضرب
 ونون اجتناب و حاء و حرج و يسمى عين الكلمة وعين الفعل وهذا من مصطلحات الصرفيين
 ومنها ما قام بنفسه جوهر كان او جسم و يقابله المعنى وهو ما قام بالغير كالاغراض و عليه
 اصطلاح النحاة على ما ذكر الحيد السند في حاشية العضدي والمتكاملين وعلى هذا قيل العالم
 اما عين او عرض وقد سبق في لفظ الجوهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فامع العين عندهم
 هو الاسم الدال على معنى يقرم بنفسه كزيد وامم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدميا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راكب و جالس و مفهوم و مضمحل او غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل * و قد يراد باسم المعنى ما دل على شئ باعتبار معنى صفته اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمحل و حاصله المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النحاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين يفيد الاختصاص مطلقا اي غير مقيدة بصفة داخلة في معنى المضاف فاذا قلت دار زيد و علمه اناك اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشيته العنصرية و منها ما يدرك باحدى الحواس الطاهرة كزيد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لا يدرك باحدتها كالصداقة و العداوة كذا في الخيالي و قد سبق ايضا في لفظ الحواس و منها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما رفع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيء في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و في العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شئ عبارة عن نسبة تعيين الوجود في علم موجوده اذ لا ابداء و هي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهي الشئ الثابت المعلوم و المعلوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر في الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعيين الا بنسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد وتنسب في العلم انتهى كلامه * و در كشف اللغات گوید اعيان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچو اعيان و ذاتها را گویند * و در اصطلاح سالکان اعيان صور علمیه را گویند * و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند و اعيان صور اعماء الهیه اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابته تجلی کرده است و بعد ازان در ارواح مجرور تجلی کرده ذات و صفات و افعال ازینجا معلوم کن * و اعیان ثابته در اصطلاح سالکین صور اسماء الهی را گویند که آن صورتها معقوله است در علم حق تعالی و اعیان ثابته در اعتبار دارد یکی آنکه صور اسماء است دوم آنکه حقائق اعیان خارجیست پس باعتبار اول همچو ابدانست مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه * و فی التحفة المرحلة اعیان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعین الثاني و قد سبق في لفظ الشان في فصل النون من باب الشين المعجمة *

العين بالکسر و سکون الیاء سبق ذکرها في لفظ البیع في فصل العين من باب الباء الموحدة و هي ان ياتي الرجل رجلا ليصتقرضه فلا يرغب المقرض في الاقراض طمعا في الفضل الذي لا ينال بالقرض فيقول ابيعك هذا الثوب بانني عشر درهما الى اجل و قيمته عشرة فيستفيد درهمين بمقابلة الاجل و يصح عينه لان

المقرض اعرض من القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه •

التعین هو الشخص وقد مر في فصل الصاد المهمة من باب الشين المعجمة و التعین الاول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة و التعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجيى في لفظ الاحدية في فصل الدال المهمة من باب الواو •

المعین بكسر الياء المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا ولا بد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط على طرف خط آخر يساويه حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر ولعله مأخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس • و الشبيه بالمعین سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية ولا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه وزواياه متساويين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط واقع على طرف خط آخر لا يساويه مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الواو • العشوة بالكسر كرشه و در اصطلاح عاشقان عشوة تجلي جمال را گوبند كذا في

كشف اللغات •

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلط الاخلط المحمودة ليخرج الوسخ و الرص و المراد من مزاج الاخلط ممزوجها كما يراد بالخاق المخلوق و الشبي الذي يحدث من اول امتزاج الاخلط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممزوج من الاخلط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجيى بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالأعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلط من اول مزاج الاركان اي من اول ممزوج منها و هو الذبات اما بلا واسطة كالاخلط المستحيلة عن الذبات او بواسطة كالمستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم • التقسيم • الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب ان هو مبدأ قوة الحياة و الدماغ ان هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلاثة مع رابع و هو الانديان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادمتها و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة ومؤدية كالعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الاوردة للكبد و اوعية المنى للانثيين و الثانية تنقسم الى مروسة و غير مروسة فالمروسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل يجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلى و المعدة و الطحال و البرثة و غير المروسة هي التي لا تكون رئيسة

والخدمة لها والامروسة فهي التي تختص بقوى غريزية ولا يجري أيها من الاعضاء الرئيسة قوى الحركية كالعظام والغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطى وبعضها قابل وبعضها قابل ومعطى وبعضها لا معطى ولا قابل كذا في شرح القانونحة • وفي بحر الجواهر الخدمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة واما المروسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها لامران دون القبول والاعضاء الغير المروسة ولا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلاثة والاعضاء الخدمة تطابق على كل ما يتم به عمل آخر وهو انما ان يخدم خدمة مهيئة وهي تتقدم فعل الرئيس وتسمى منفعة واما ان يخدم خدمة مؤدية وهي تتأخر عن فعله ويسمى خدمة على الاطلاق انتهى • وايضا تنقسم الى بسيطة ومركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة والمتشابهة الاجزاء ايضاً هي التي اي جزء محسوس اخذ منها كان مشاركاً لكل في الحد والاسم كالعظم والعصب ونحو ذلك وقيد المحسوس احترازاً عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة والمركبة وتسمى آلية ايضاً بخلافها كاليد والرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعه الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قلت لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف ثم الاعضاء الاملية هي الاعظام والعصاب والعروق وقيل هي التي تتولد من المنى والاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن واعضاء الغذاء هي المعدة والكبد والطحال واعضاء التناسل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما *

العطاء بالفتح وتخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندى مثلاً كل شهر والعطاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين • وعن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر الرزق يوماً بيوم وفي شرح القدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين والرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب • كذا في البرجندي في كتاب الجهاد في ذكر الجزية والعطية مرادف العطاء • وفي جامع الرموز الرزق يقال للعطاء الجاري دنيوياً او دينياً وللنصيب ولما يصل الى الجوف ويتغذى به وفي فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لاحتجته والرزق ما فرض له بقدر حاجته والكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني وفي الطييزية ان العطية ما فرض للمقاتلة والرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية والرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى •

العفو بالفتح ومكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعاً ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة •

العلو بالضم هو عند المحدثين قسمان علو مطلق وعلو نسبي ويقابله النزول قالوا ان قل غداً رجالاً السند نأماً ان ينتهي السند الى النبي صلى الله عليه وسلم بذلك العدد القليل بالذمجة الى سناً آخر

يهد به أي بذلك السند الآخر ذلك الحديث بعينه بعدد كثير أو ينتهي إلى إمام من أئمة الحديث ذي صفة عالية كال حفظ والضبط وغير ذلك من الصفات المقتضية للترجيح كشعبة ومالك والذوري والشافعي والبخاري ومسلم ونحوهم فالأول وهو ما ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو العلو المطابق ما لم يكن ضعيفا حتى إذا كان قرب الإسناد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت إلى هذا العلو لاسيما إذا كان فيه بعض الكذابين لأن الغرض من العلو كونه أقرب إلى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فإن اتفق أن يكون سنده صحيحا كان الغاية القصوى والثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه إلى ذلك الإمام أو من بعده وفيه أي في العلو النسبي الموافقة وهي الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقة وفيه البدل وهو الوصول إلى شيخ شيخه كذلك وفيه المساواة وهو استواء عدد الأسناد من الراوي إلى آخره مع إسناد أحد المصنفين وفيه المصافحة وهي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف وإنما كان العلو مرغوبا فيه لكونه أقرب إلى الصحة وقلة الأخطاء إذ ما من راو إلا والأخطاء جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز وكلما قلت قلت فان كان في النزول مزية ليست في العلو كان يكون رجاءه أثق أو أحفظ أو أفقه أو الاتصال فيه أظهر فلا تردد في أن النزول حينئذ أولى هكذا في شرح النخبة وشرحه خلاصة ما في الاتقان العلو خمسة أقسام الأول القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدد قليل والثاني القرب إلى إمام من أئمة الحديث كذلك والثالث العلو بالنسبة إلى رواية أحد الكتب الستة أو غيرها من كتب الحديث بأن يروي حديثا لورواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع أنزل مما لورواه من غير طريقها ويقع في هذا النوع الموافقات والابدال والمصافحات والمسارات والرابع تقدم وفاة الشيخ عن قريبه الذي أخذ عن شيخه فالأخذ مثلا عن التاج بن مكرم أعلى من الأخذ عن أبي المعالي بن اللبان لتقدم وفاة الأول على الثاني والخامس العلو بموت الشيخ لا مع التفات إلى أمر آخر أو شيخ آخر متى يكون قال بعض المحدثين يوصف الإسناد بالعلو إذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة وقال ابن منذة ثلثون انتهى * فائدة * يقابل العلو النزول باقسامه المذكورة خلافا لمن زعم أن العلو قد يقع بدون النزول قيل مرجع الخلاف الاعتبار فإن من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابله النزول في جميع الأقسام كما وقع للبخاري حديث بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر أكثر عددا فهذا علو غير مقابل النزول ومن اعتبرهما اعم من ذلك وهو أوى تكون في الصورة المذكورة إذا كان لهما طريقان أحدهما إلى شيخ البخاري بسبعة والآخر إلى البخاري كذلك فيكون الأول أعلى وإن كانت النسبة إلى البخاري أعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم ويمكن مقابله بالنزول بهذا الاعتبار إذا وقع بين راو وبين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلك المتن ويكون بينه وبين البخاري سبعة هكذا في بعض حواشي النخبة .

المعالي نزد محدثین عبارتست از اسنادیکه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت . و نزد

بلغاء آنست كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه پنداشته آيد كه كلمة كلمة لطافت
درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در خوبی ارتقاء نموده و پيرا اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تيرود
كه فصحاء بعلو مرتبه اقرار كنند كذا في جامع الصنائع •

العلوية هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيى في لفظ الكوكب وقد يسمى الزحل و المشتري
بالعلوين كما في شرح التذكرة •

المعلية نزد بلغاء آنست كه در تمام بيت سر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي
منشآت چندگان كلمة ت كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است
و دليل بر عدم قصد كه درهمه بيت نياورده است مثاله • مصراع • شاهد و شريف و شمع و شراب • و اين
صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است •

العلم الاعلى هو العلم الالهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية •

الاستعلاء لغة عذ النفس عاليا كما مر في لفظ الامر • وعند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد
بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو
المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و
قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتقاربين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه
او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشرة و على
كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشرة و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر
عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر •

المستعلية من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف •

فصل الهاء • العتة بالتاء المثناة فوقاوية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام المجانين و المعنوة اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه
و بين السفه قد مر •

فصل الياء • التعدي بالدال لغة التجاوز و في اصطلاح النحاة تجاوز الفعل من فاعله الى

مفعول به بالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم
المفعول فانها اما تنصف بكونها متعدية و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل
وشبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق
و يسمى مجازا ايضا كما في الموشح و المراد بما الفعل و بالتعلق هو التعلق بالمصطلح اي نسبة
الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق بالفعل

به ويتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراد بالمتعلق المصطلح وبقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراد به ما يصدق عليه من افراد المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونها اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر للكثرة الا ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شئى مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شئى مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها فعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين مأخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارد مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اى معين كان ماندفع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الافعال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر ما بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها كقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره و حينئذ يكون المتعدي بحرف الجرد اخلا في التعريف كالتعدي بالهمزة و التضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تنعلق به و هو الخبر و الجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصف بالصيرورة صرح به الرضي و يعاين المتعدي غير المتعدي و يسمى لازما ايضا و هو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بكل واحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منكصرا في المتعدي و الازم فان الافعال الناقصة ليست متعدية و لازمة و قد يجتمعان و في التسهيل و قد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجرد لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعدد بوجهين و ذلك متصور على السماع و قد عددها بعضهم خمسة يصح ويشكرو بخال و وزن و عدد و زاد صاحب الانفية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم و في الارشاد و مما الحق بالمتعدي مطلقا الافعال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اى اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحق به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل للمتعدية

و اللزوم نعلم التعجب انتهى •

التعددية هي في اللغة جمل الشيء متجاوزا عن الشيء و متباعدا عنه وفي علم النحو والتصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا في التوضيح و التلويح في ركن القياس و التعلق ههنا بالمعنى اللغوي و هذا الكلام يشير الى ان التعددية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا و هو خلاف المتعارف فانه ذكر في الفوائد الضيائية و غيرها ما حاصله ان للتعددية عندهم معنيين أحدهما ما هو المشهور و هو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعل متعديا بالتعددية التي هي مدلول الباء او الهمزة مثلا صفة المتكلم و الباء في قوله بتضمينه متعلق بالفعل بيان الكيفية و المراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبار شيء في ضمن الآخر فمعنى ذهبت يزيد ميرته ذاهبا ثم هذا الجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح انشائية منها جعل لازم متعديا بجعل ما كان فاعلا لازما مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان بمعنى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و ذهابا جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين اولهما مفعول الجعل و الثاني لاصل الفعل نحو احفرت زيدا النهار اي جعلته حاملا لاول مفعول و الثاني محفور و مرتبة المفعول مقدمة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية و منها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلاثة نحو اعلم و ارى و حاصل هذا المعنى ايصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه و ثانيهما ما هو ام منه و هو ايصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى ايصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما في الباء في بعض المواضع و الهمزة و التضعيف او لم يكن كما في مائر الحروف الجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم ما قيل التعددية مطلقا تقتضي تغيير المعنى فاسد و على هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلی • و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقد يجيء في لفظ القياس •

العلة المتعددية سبق ذكرها •

العارية هي مشتقة من العرية و هي العطية و قيل منحوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة و العارة لغة في العارية • و في الشرع عبارة عن تملك المنافع بغير عوض سميت عارية لتعريفها عن العروض كذا في مجمع البركات ناقل عن البهجة النيرة و بالقيود الخفيف خرج الجارة و دخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة و لما كان المتبادر من تملك المنافع بقاء اعيانها على حالها من التملك خرج البيع و الهبة و قرص نحو الدراهم كذا في جامع الرموز و الدرر شرح الضرر •

العاري هو قسم من الكلام المنشور و يجيى في فصل الراد المهملة من باب الذون •
التعرية هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين الصرخسي •
المعرى عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عري من الزيادة كما في بعض رسائل
 العروض العربية •

المعصية بالصا الممهلة كناه وقد سبق بيانه في لفظ الزاة في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •
العمى بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شاذ ان يكون بصيرا فالحجر لا يتصف بالعمى
 وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية و لا بالخلقية فهي ذات محض لانها
 لا تضاف الى مرتبة لا حقيقة و لا خلقية لا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان
 العمى ما فوقه هواء و ماتحته هواء يعني لا حق و لا خلاق فصار العمى مقابلا لاحدية فكما ان الاحدية تضمحل
 فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيء فيها ظهور كذلك العمى ليس لشيء من ذلك فيه مجال و لا ظهور فافرق
 بين العمى و الاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمى
 حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العمائي فهي مقابلة لاحدية
 تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل
 و يتجلى انفسه عن الاستتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي و الاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب
 و الاعتبار و الإضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يلتبس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه
 منذ كان و لا يكون الا على ما كان لا تبدل لخلق الله اى لوصف الله الذي هو عليه اما هو بحكم ما يتجلى
 به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لذا و بعد
 ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه وليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي
 الواحد الا اسم واحد و ليس للاسم الواحد الا وصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعدد فهو متجل
 لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بأجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع
 التجليات البواتي لا يمنع كونه في هذا التجلي ان يتجلى بتجل آخر لكن حكم التجليات الأخر تحته كحكم
 النجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور النجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات
 الالهية اما هي رشفة من حماء هذا التجلي و قطرة من بحره ثم اعلم بعد ان اعلمنا ان العمى هو نفس
 الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار و ان الاحدية هي نفس باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع
 وجود سقوط الاعتبارات فيها وقولي باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار انما هو لا يصل المعنى الى فهم السامع لا
 انه من حكم العمى اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فافهم • اعلم ان هذا التجلي الواحد هو
 المستأثر الذي لا يتجلى به لغيره فليس للخلق فيه نصيب البتة الحقة ان هذا التجلي لا يقبل للاعتبار

ولا انقسام ولا الاضافة ولا الاوصاف ونحوها ومتى كان للخلق فيه نسبة لاحتاجت الى اعتبار او نسبة لموصف
 وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو عاينه في ذاته من الاول الى الابد كذا في الانسان الكامل ودر
 لطائف اللغات گوید معنی در اصطلاح صوفیه عبارتست از مرتبه احدیت و بطور بعضی از مرتبه واحدیت •
المعنى اسم مفعول من التعمية وآن نزد بلغاء کلامیست موزون که دلالت کند بطریق رمز و ایهام
 بر اسمی یا زیاده ازان بطریق قلب یا تشبیه یا بحساب جمل و یا بوجهی دیگر بملاحظه آنکه در هر الباسی
 که باشد طبع سلیم از قبول آن انکار ننماید و از تطویل الفاظ ناخوش خالی بود ظاهر است که قید اسم باعتبار
 اغلب و اکثر است و الا روا بود که مستخرج از معنی اسم نبود و موجب عدم اشتراط معنی بنظم آنست که شاید
 از کلام غیر منظوم اسمی اراده کنند و معتبر نزد ارباب این فن حروف مکتوبه است نه ملفوظه لهذا رعایت
 مد و قصر و تشدید و تخفیف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتیب اسم ذهن مستقیم باسم
 لانتقال میکند رعایت حرکات و سکونات نیز اعتبار نمی نمایند و معنی گو را لابد است از دو چیز یکی تحصیل
 حروف که بمنزله ماده است و دیگری ترتیب آن بحسب تقدیم و تاخیر که بمثابة صورتست و اعمال
 معنی بر سه گونه است بعضی خاص بتحصیل ماده آنرا اعمال تحصیل خوانند و بعضی خاص بتکمیل
 صورت و آنرا اعمال تکمیل گویند و بعضی عام خصوصیتی ندارد بهیچ یکی از ماده و صورت بلکه فائده ازو تحصیل
 عمل دیگر است از اعمال تحصیلی و یا تکمیلی و آنرا اعمال تسهیلی نامند و اعمال تسهیلی چهار است
 انتقاد و تحلیل و ترکیب و تبدیل و ذکر هر یک در موضع او مثبت است و در جامع الصنائع گوید معنی را
 متقدمان بر سه نوع دارند اول معمای مبدل و در لفظ تبدیل مذکور شد دوم معمای معدود و آنچه دانست
 که بعدد جمل حروف را جمع کنند و ازان نامی بیرون آرند مثله • شعر • چوده با سی گزتم بعد هفتاد •
 یقین دان نام او صد بار گفتم • اژین نام عالی میخیزد و عدن هفتاد است و لام سی و یاده سوم معمای محرف
 و این بهتر است از انواع دیگر که بطریق ایهام و قطع و وصل حروف بالفاظی نامی معلوم گردد و این وضع
 مولانا بهاء الدین بخاریست و بعد آن امیر خسرو آنرا بکمال رسانیده و لطیف تر و دلویز گردانیده مثاله
 رباعی بخام خوندو

آن غله فروش من که بد کیش آمد • بشنو نامش کزو بدل ریش آمد

بر کندوی بی سرچو نهادم خو را • زان خوشه خوجه فتح سرایش آمد

ازین بطریق ایهام نام خوندو میخیزد که کندو را چون بی سر کنی یعنی حرف اول را که کاف است دور کنی
 و نحو بفتح خا بران نهی خوندو شود چون فتح از خویش گردد یعنی مرفوع گردد خوندو راست آید و ایهام
 آنست که لفظی دو معنی دارد یکی قریب و دیگری بعید و مراد معنی بعید باشد چنانچه در اینجا از سیاق
 ترکیب معنی قریب آنست که کندو چون بی سر باشد غله خندان آسان بود و رنج کشادن نباشد و چون خو بران

بعضی معنی که غله ستانند غنیمت حاصل کنند و مراد معنی بعید است و حضرت امیر خسرو دهلوی سه نوع دیگر اختراع نموده یکی را معنی مترجم ساخته و دیگر را بمعنی مصور و دیگر را بمعنی موشح و گفته معنی معمای مترجم آنست که لفظی به پارسی بدارند و بعربی ترجمه کنند و بالعکس مثاله معنی بنام کبیر الدین

• رباعی •

وی خواجه کبیر دین که بوسم پایش • بنوشت بکاغذ لقب و الایش

بد پهلوان بزرگ جمع موصول • یک کنجد بر داشتم از بالایش

معنی بزرگ کبیر است و الذین جمع موصول و هر که که کنجد بالا یعنی نقطه زبرین از الذین مر دارند الدین شود بترکیب کبیر الدین شود و معمای مصور آنست که چیزها را که مشبه بحروف تهجی تواند بود بر طریق کفایت بیارد و مقصود حروف معنی به باشد و آنچه تشبیهات حروف بدان داده اند اینست آ تیر و نیزه و سرو قامت و امثال آن ب کفش یک میخی ت کفش دو میخی بر سر ت کفش سه میخی بر سر ج گوشواره در ته او یک شبه آویخته ح گوشواره مجرد خ گوشواره یک شبه بالای آن د کانسکه نگونسار مجرد و خالی و سوار تیر د کانسکه نگونسار یکدانه بر آن ماده ر چوکان و کرک و چوب دامامه ز چوکان با گوی س آره و تشدید و خندان ش آره سه میخ بر آن ص چشم و دنباله گوش ص چشمی مقله بیرون افتاده ط چشمی با میل ظ چشم با میل و خالی بر سر ع نعل و هلال غ هلال و زهره ف سرافکنده و پادراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم کساده ک راکمی عصا در مرل راکمی بی عصا م چشم باز با دنباله کفگیر و گرز ن کمان و قطره کفکر قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم لا در شام ی اژدها مثاله

• رباعی •

ثابت دیدم کفش سه میخی بر سر • و از میفه بیرون آمده تیری بی پر

یک میخ کفش را بسته بکمر • در پای یکی کفش در میخش دیگر

ازین رباعی اسم ثابت میخیزد و معمای موشح آنست که حروف اسم نویسد نه صورت حروف اسم مثاله معنی باسم مذهب

• رباعی •

ای خواجه مذهب که ممالک بی تو • مهمل زان سان که ممالک بی تو

گر فیض عمیمت نرسد نا گاهی • در خط که کند صحیح ذاک بی تو

و صاحب جامع الصنائع قسمی دیگر اختراع کرده و آنرا معنی بمعمای مهندس ساخته و آن چنانست که این هندیها بر آورده شود و قرینه لازم داشته شده مثاله

• رباعی •

نام بت من که هست همچو جان • از هندسه زمین گونه بیرون آر آسان

ایستاده از چهار فکری نه و بران پنج پهنه • پس هفت فرد راحت بکش در ته شان

در حقیق پلک لطیفه آنست که از چهار نه افکندن گفته و این موجب تعبیر است طریقتش آنکه از هندسه چهار که برین صورت ۹ باشد نه بر حسب هندسه نه دور کند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی مفرد و صورتش این ۹ بر سر او نهد برین نمط مسجد نمودار شود بعده ۹ وقت را که صورتش این ۹ از ته راست نویسد صورت این چنین شود مسجد جمع کند مسجد خیزد حضرت مواوی جامی گفته که یکی از اعمال معنی تصحیف است و آن تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمکسور اثبات نقطه و آن بر دو قسم است تصحیف وضعی و آنچنانست که لفظی مفرد ذکر کرده شود که تا دلالت کند بر آن که مراد از کلمه که تصحیف او خواسته اند صورتی خطی او مت بی تعرض مکسور اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شکل و رسم و نسخه و نشان و امثال آن چنانکه در اسم یوسف

• رباعی •

ای خالک ره تو از شرف افسر گل • وی خال و خط معذرت زیور گل

چون صورت تو دیده سحر بلبل گفت • حریفست رخسار تو دفتر گل

و تصحیف جمعی و آن که در انقای کلام واقع شود یا باثبات نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه و گهر و امثال آن مثانه باسم حسن • شعره رشته دندان چو از لبهای خندانیش بدافت • زان لب گوهر نشان هر کس در مقصود یافت • و از جمله اعمال معنائی مترادف است که لفظی ذکر کنند و مراد از آن مترادف آن باشد انتهی • فائده • فرق میان لغز و معنی آن است که در معنی لازم است که مدلول او اسمی باشد از اسماء و در لغز این شرط نیست بلکه در اینجا واجب است که دلالت او بر مقصود بذکر علامات و صفات باشد و این در معنی لازم نیست و بعضی برانند که فرق آنست که در معنی انتقال باسم است و در لغز بمعنی فاما این قول ضعیف است زیرا که روا بود که در لغز نیز اسمی ذکر کنند بذکر علامات و صفات و رشیده و طوطا گفته که لغز مثل معنی است الا آنکه این بطریق سوال گویند کذا فی مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيى في فصل الیاء من باب القف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولاهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنى اسم مفعول كمرمي نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيى نقل العام الى الخاص ذلك ان تجعله منقولا الى المعنى الاصطلاحي ابتداء من غير جعله مصدرا بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة القصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يعرب من هذا ما وقع في شروح الشمسية من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازانها اللفظ اي من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا و ان عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا فالافراد التركيب مقتان لللفظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعاً و قد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها ان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى بالاعتبار الاول يتصف بالافراد

والتركيب بالفعل وباعتبار الثاني بصلاحية الأفراد والتركيب انتهى والفرق بينه وبين المفهوم بجعل
 في باب الفاء قال بعض اهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه
 اللغوي او العرفي او الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد
 المتكلم اثباته او نفيه فهناك اللفظ ومعان اول ومعان ثوان فالمعاني الاول هي مدلولات التركيب والالفاظ
 التي تسمى في علم النحو اصل المعنى و المعاني الثواني الاغراض التي يساق لها الكلام ولذا قيل
 مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الانكار ودفع الشك مثلا اذا قلنا ان زيدا قائم فالمعنى الاول هو القيام
 المؤكد والمعنى الثاني رد الانكار ودفع الشك واذا قلنا هو اسد في صورة الانسان فالمعنى الاول هو
 مدلول هذا الكلام والمعنى الثاني هو انه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد ايراده في الطسوق
 المختلفة والمفهوم من تلك الطرق هو المعنى الاول وتسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه
 بواسطة المعنى الاول فدلالة المعنى الاول على الثاني عقلية قطعاً واما دلالة اللفظ على المعنى الاول فتد
 تكون وضعية وقد تكون عقلية وقد تسمى المعاني الاول بالخصوصيات والكيفيات الزائدة على اصل المعنى
 وبالصور والخواص ومزايا مجازا ثم انهم سموا ترتيب المعاني الاول وكذا المعاني الاول الالفاظ وفضيلة الكلام
 باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الاول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الاصلية في النفس ثم ترتيب
 الالفاظ في النطق على حذرهما على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الامادة بلا اخلال ولا
 تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الاول على الوجه المخصوص منشا الفضيلة ومناط البراعة بلا شك
 قال الشيخ لما كانت المعاني تدبّر بالالفاظ ولم يكن لترتيب المعاني سبيل الا بترتيب الالفاظ في النطق
 فيجوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب واذا وصفوا اللفظ بما يدل على
 تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ او هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة ونحوها
 لم يريدوا اللفظ المنطوق ولكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و
 هو اشبه اعلم ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذاك يطلق على ما قام بغيره ويغالبه العين وعلى ما لا يدرك
 باحدى الحواس الظاهرة ويقابله العين ايضا وقد عرفت في فصل الذنن وعلى المتجدد كما عرفت في المصدر
 في فصل الراء من باب الصاد المهملتين ومعنى الفعل يذكر في شبه الفعل في فصل اللام من باب الفاء •

المعاني جمع معنى وهو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم
 المدونة وقد سبق في المقدمة *

ذو المعنيين نزه بلغاء آمنت كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معنى هر دو يا
 حقيقي باشند يا مجازي و يا يكى حقيقي و ديگرى مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك
 مشترك بل بوجه ازا هو معنى باشد آنرا ذو المعاني ناصدا مثال ذو المعنيين • شعر • بهر اندك نشه چندان ريختن در •

که گردد عالمی را گوشها پر گوشها در معنی حقیقی دارد یکی جمع گوش دوم جمع گوشه و هژوی و معنی قام و مراد متکلم است و مثال ذو المعانی * شعر * چو برق میگذرد پیش چشم ما خندان * بدان نظر که زما چشمها روان گردد * لفظ چشمها معنی دارد یکی آنکه گریان گردد دوم آنکه جویها روان گردد سوم آنکه از حیرت چشمها رود و هر سه معنی مراد متکلم است و ذو المعنیین غامض تعریف این تعریف ذو المعنیین است و آنکه اینجا یک معنی بلفظ دیگر است مثاله * شعر * بر سر آب بوده ایم که شاه * ناگهان [در] رسید بر سر ما * لفظ ما در پارسی جمع متکلم است و در عربی بمعنی آب است و هر دو معنی مراد متکلم است مثال دیگر * شعر * بایمردی او ز عظم صفات * زده اینک بروی عزیزی لات * لات در عربی نام بتی است و در هندوی لکد را گویند و هر دو معنی مستقیمند کذا فی جامع الصنائع *

الاعیاء عند الأطباء کلال مفرد يعرض فی المفاصل و العضلات و يسمى فی العرف تعباً و فارسیها ماندنکی و اعلم انه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الاعیاء الرياضي و ان حدث بذاته بلا واسطة الحركة يسمى الاعیاء الذي لا يعرف له سبب وهذا مقدمة المرض و ان انواع الاعیاء باي وجه كان اربعة القروحي و التمددي و الورمي و القشفي اما القروحي فهو الذي يتالم البدن معه بالحركة و اصابة اليد و التمددي هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء و الحرارة فی العروق و المفاصل و يعصر عليها الحركة و اما الورمي فهو الذي يسخن معه البدن و تمتلئ الاعصاب و العروق و يتالم بمس اليد كأنه مقوم و القشفي هو الذي يحس معه اليبوسة فی البدن کذا فی حدود الامراض *

* باب الغیب المعجزة *

فصل الباء الموحدة * الغریب هو فعیل من الغرابة بالراء المهملة و هو يطلق علی معان منها الکوکب الواقع فی موضع لا حظ له فيه و هذا مصطلح النجمیین و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو البحر الذي وزنه فاعلن ثمانی مرات و يسمى بالمتدارک ایضاً كما فی عروض حیفی و منها ما هو مصطلح اهل المعانی قالوا الغرابة کون الكلمة غیر ظاهرة المعنی و لا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالظنر الی الاعراب الخلف او بالنظر الیها و تلك الكلمة تسمى غریبا و یقابله المعتاد و یرادفه الوحشی فالغریب منه ما هو غریب حصن و هو الذي لا یعاب استعماله علی الاعراب الخلف لانه لم یکن غیر ظاهراً المعنی و لا غیر مانوس الاستعمال عندهم و ذلك مثل شربیت و اشمض و اقمطر و هي فی النظم احسن منها فی النشر و منه غریب القرآن و الحديث و هذا غیر محل بالفصاحة و منه غریب قبیلیم و هو الذي یعلم استعماله مطلقاً ای عند الخلف من الاعراب و غیرهم سواء کان کریمها علی السجع و الذوق او لم یکن نصفه ما یسمى الوحشی الخلیط و هو ان یكون مع کونه غریباً استعمال ثقیلاً علی الجمع کریمها علی الذوق و یسمى

المتوهم ايضا و ذلك مثل جحيش للفريد و اطلخ الامر و امثال ذلك و يجب الخلو عن مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلو عن التغافر يحتلزم الخلو عن الوحشي الغليظ و من الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقرو و يبحث عنه في كتب اللغة المبسطة كتكاثرت و افرنقوا في قول عيسى بن عمر ما لكم تكاثرت عليّ كتكاثرت عليّ ذي جنة افرنقوا عني اي اجتمعتم ففوتوا عني كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرج له وجه بعيد نحو مسترج في قول الحجاج * مصرع * و فاصما و مرصنا مسترجا * اي كالسيف المربجي في الدقة و الاستواء و مربج اسم قين ينسب اليه السيوف و بالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلو بل بالنسبة اليها و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كلهم لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور اذ لا اقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به فان الغرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاقتياد الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الجلي و غيرها * و منها ما هو مصطلح الاصوليدين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد تقريب الحكم على وفقه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يجيء في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب الفون * و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد برأيه شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضوع الذي يدور الاسناد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غريبا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غريبا نسبيا و يرادف الغريب الفرد * اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صفيهم و كبريهم ممن خالط القتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا و قوله عليه الصلوة و السلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عن ايس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الامتداد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسمياتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي و يتصل به و بالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولاء و عن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث محمد بن ايمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء سنده اي قبل التابعي كما يروى من الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل

بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم يفرد فيه راو هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اكر راوي او يكي است انرا غريب و فرد نامند و مراد با آنكه راوي او يكي بود آنست كه اكر در يك موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن انرا فرد نسبي گویند و اكر همه جا همچنين آید فرد مطلق بود انتهى فهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق * اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق و نسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متناو و اسنادا و هو ما تفرد بروايته واحد و الى غريب اسنادا لا متنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متنه معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرئه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالنيات و نسيه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة * فائدة * قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد نعم ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني * الغريب ما تفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عن جميع حديثه في المتن او السند * فائدة * انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان رجدا لا يحكم بالفردية * فائدة * الغرابة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كل واحد من رجال الاسناد ثقة * فائدة * الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تمايزوا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق التسمية عليهما و اما من حيث استعمال الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و اغرب به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشان الذي ذكر في اتسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته و هذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة *

الغروب هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الفوارب الطوائع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و سعة المغرب يجيء في لفظ السعة في فصل العين المهمة من باب الواو *

الغراب بالضم زاع و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي از جهت بودن او در غاييت بعد از

عالم قدس كذا في لطائف اللغات *

الغرابية فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ أشبه من الغراب بالغراب
و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من عليّ الى محمد
عليه الصلوة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقف •

الغضب بالفتح وسكون الصاد المهمة لغة اخذ الشيء من الغير بالتغلب متقوماً كان اولاً وعند الفقهاء
اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لاخفية فالأخذ يسمى غاصباً والمأخوذ منصوصاً فبقيد المال
خرج اخذ غير المال كالأخذ بالدم والكرو المينة وكف من تراب وقطرة ماء ومنفعة وبقيد المتقوم خرج
اخذ الخمر والخنزير والمتقوم مباح الانتفاع شرعاً وقولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به
اخذ مال الحرابي في دارهم وقولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فإزالة يد المالك معتبرة في
الغضب عند الحنفية وعند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الضرر فهو
عندهم ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطلّة وعند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطلّة ولا يشترط ازالة اليد
فزوائد المنصوب لا تضمن عند الحنفية خلافاً للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد وقولهم بلا اذنه
احتراز عن الرهن والعارية وقولهم لاخفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر وشرح الوتاية وجامع
الرموز • وعند أهل النظر هو المنع مع الاستدلال وذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة المنوعة
ممي به لان المسائل ترك هناك منصب نفسه وهو المنع والمطالبة فقط واخذ منصب غيره وهو التعليل
كذا في شرح آداب المسعودي وفي الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

الغضب بفتح الغين والضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في
تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين وفي الجليلي وابي القاسم هذا لا يلايم قوله لا يحركها الغضب في تفسير الحلم يكون
النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبذى الكلام على التسامح
ويراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام ولذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية
تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلباً للانتقام او يراد بقوله لا يحركها الغضب لا يحركها امباب
الغضب وقد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا
حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

التغليب باللام عند أهل المعاني اعطاء الشيء حكم غيره وقيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر
اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من العاتقين والاصل فانتات فعدت الاثنى
من المذكر تغليبا وقوله تعالى بل انتم قوم تجهلون والقياس ان يوتى بيد اعبيدة لا بتساء الخطاب
وقوله تعالى والله يسجد ما في السموات وما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتى بما لكثرة وفي
آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشرفه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليباً لكونه بينهم وقوله تعالى ياليت بيدي وبينك بعد المشرقين أي المشرق والمغرب فليب المشرق لأنه أشهر الجهتين قال في البرهان وإنما كان التغليب مجازاً لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فإن القانتين مثلاً موضوع للذكور فاطلاقه على الذكور والاناث اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز •

المغالبة عند الصرنيس هو أن يذكر بعد المفاعلة فعل ثلاثي مجرد لبيان غلبة أحد الطرفين المتشاركين في أصل الفعل وتبني على فعله أي بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته أكرمه إلا المثال الواوي وما عده ولامه ياء فانه أفعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني فبرعته أبرعه بل هذا الداب مصموم كثيراً هكذا يستفاد من أصول الأكريري و الرضي شرح الشافية •

الغيب بالفتح وسكون الياء هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بدنه العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه لا عقلي ولا سمعي وهذا هو المعني بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو وقسم نصب عليه دليل عقلي أو سمعي كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد بالغيب في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في أول سورة البقرة وقد سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • وغيبت در اصطلاح متصوفه مقام كثرت را گویند میرسد حسینی در معنی غیبت و حضور چه خوش گفته

• شعر •

ورنگی با خود اندر کوی او • گم شو از خود تا بدایی بوی او

تا تو نزدیک خودی زین حرف دور • غیبتی باید اگر خواهی حضور

كذا في كشف اللغات •

الغيبة بالكسر اسم من الاغتياب بمعنى بد گفتن کسی را بعد از وی ان كان صدقاً و ان كان كذباً يسمى بهتانا كما في الصراح • وفي مجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر اي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت نقصاناً في بدنه او في لبسه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه او في داره او في دابته وفي تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الغيبة فقال ان تذكر اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبته و ان لم يكن فيه فقد بهته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل يجري أيضاً في الفعل كالحركة والاشارة والكناية لان عابشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه الصلوة والسلام اغتبته والتصديق بالغيبة غيبة والمستمع لا يخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خالف فبقلبه و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت وهو يشتمى بقلبه فذلك نفاق ولا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه ويرخص لامتظلم ان يذكر ظلم الظالم عند سلطانه ليدفع ظلمه فلما عند غير السلطان وغير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الادراك رجل اغتاب اهل قرية لم يكن غيبة حتى يصحى قوماً بعينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال إنما يكون

غيبة اذا قصد به الاضرار و الشمانة و اما اذا ذكر ذلك تاحفا لا يكون غيبة و الغيبة في حق الفاسق المعلن لا يكون غيبة قال النبي عليه الصلوة و السلام من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة و عنه عليه الصلوة و السلام اذكر الفاجر بما فيه كي يحذر الناس و اما اذا كان فاسقا مستخفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غيبة و ان ذكر على وجه التعريف لا يكون غيبة كذا في المطالب و يكفي الذم و الاستغفار في الغيبة و ان بلغه فالطريق ان ياتي المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته او بغيبته البعيدة استغفر الله و لا اعتبار بتحليل الورثة كذا في الكشف و في الروضة الزندوبية و قال رحمه الله ما لت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغيبة قبل وصولها الى المغتاب عنه هل ينفعه توبته قال نعم يغفر الله تعالى فانه تاب قبل ان يصير الذنب ذنبا لانه انما يصبر ذنبا اذا بلغت اليه فان بلغت اليه بعد توبته لا تبطل توبته بل يغفر الله تعالى لهما جميعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا يغفر له حتى يغفر له صاحبها قال ابو الليث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلا بد له من ان يستحل منه و ان لم يكن بلغه الخبر فانه يستغفر الله تعالى و لا يخبره لانه لو اخبره اشتغل قلبه بذلك كذا في النوازل •

مغيب الاعتدال هو نقطة المغرب و يجيء في فصل الطاء المهمة من باب النون •

فصل الثاء المثلثة • الغوث هو القطب و قيل غيره و يجيء في لفظ القطب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف و هي كشف اللغات غوث قطب را گویند در هنگامیکه پناه می برند بحضرت وی و در غیر این محل او را غوث نمیگویند • بیت • در چنان وقت غوث خوانندش • همه جای غیاث دانندش • و نیز آن دو تن را که یمین و یسار قطب باشند انتهی کلامه •

فصل الدال المهمة • المغمد بالميم نزد شعراء آست که شاعر ارکان شعر چندانکه تواند

بنهد که هر رکني ازان اگر در طول بخواني شعری باشد درست و اگر در عرض بخواني همچنان شعر مستقیم و اجزاء شعر بنوعی نهاده باشد که هر جزوی با هر جزوی که بیوند کني موزون بود و آنرا انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد مثنوی باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و علی هذا القیاس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثنی و متسع و معشر و مثال مربع که در لفظ مربع نوشته شده کافیست در استعلام امثلة دیگر کذا في مجمع الصنائع •

فصل الراء المهمة • الغرر بفتحین اسم من التفریر بالراء و هو التعریض للهالك و شرعا

ما یوهم انه ليس بموجود کذا في جامع الرموز في بیان البیع الباطل و الغامد • و فی البرجندی هو ما لا يعلم عاقبته • و فی المغرب الغرر هو الخطر الذي لا یدری ایكون ام لا کبیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء •

الغرة بالضم هي دية الجذون و هي خمسمائة درهم حقیقیة او حکمیة کما اذا كانت فرسا او امة او عبدا

قیمته تلاك و انما سمیت بها لئلا یأول مقادیر الدیات و غرة الشیخ اوله و منها غرة الشهر و الغرة عند الشاعری

رحمة الله ستمائة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجنب فرقة على عاقلة الضارب ان القتل المرأة ولدا ميتا ذكرًا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة . نزد صوفيه جذبۀ الهي را گويند كه پيوسته بدل مالك رسد و نيز سلوك اعمال مقدم باشد و سالك مقهور او بود اگرچه اوامر و اعمال بر او جاري باشد كذا في بعض الرسائل •

الاغارة هي المصح و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهمة •
التغير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغير الدنعي وهو ان يتغير الشيء في ذاته حقيقة وهذا يسمى كونا و فسادا كالخبز اذا صار لحما بعد الاكل و ثانيهما التغير التدريجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغير الحاصل اذا ات الغذاء عند و روده لا كبدانا من قبيل الاول لانه عند و روده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغير الحاصل المدوا عند و روده الى ابداننا من قبيل الثاني فانه عند و روده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصريف نزد باغاء آنست كه شاعر لفظ را از صورتيكه دارد بصورتي ديكر گرداند تا وزن بيت يا قافيه درست گردد چنانچه ابو شكور حلبي جهت قافيه درين بيت نيلوفر را به نيلوفر تغيير داده • بيت • آب انگور و آب نيلوفر • سر مرا از عبير و مشک بدل • و اين از عيوب است اما اگر اشارتي بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطافت نزديك شود مثاله • رباعي •

برو از معرفتهائي پر از ريو • سر مرا مكن اي شيخ كاليو

غلط كردم درين معني كه گفتم • زرخدان نگار خویش را سبو

ميب را سبو گفته با كاليو قافيه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين وعلى صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمي الدائرة و تسمى بالناثبة ايضا كما في الذخيرة و اللقوة الغاذية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيء في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة و لما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق ماجا على راسه ثم انه كتب على كفهِ اعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل بحران احدهما ملج مظلم و الآخر حلونير ثم اطلع في البحر الذير فابصر فيه ظله فانتزع بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و اقنبي الباقي من الظل نفيا للشريك و قال لا يذنبني ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم ،

والمؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال و عرض الامانة على السموات والارض والجبال فابدين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها باصر عمر حين ضمن ان يحميه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة له بعده وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في الجبل حاجز الى ان يؤمر بالخرج وقال بعضهم هو المغيرة كذا في شرح المواقف فلمعة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

الغريبة وكذا التغاير هو كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابلها العينية وهو ليس نفس الانثنية بل صورة ليس مستلزما لتصورها فان الانثنية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدتين وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيرة والنعينه وسينح الاشعري اثبت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجدتين بحيث يقدر ويتصور انك احدهما عن الآخر في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود المعدومات فانها لا ترصف بالتغاير عنده بذات على ان الغيرة من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان ولا موجود ومعدوم وخرج الاحوال ايضا لا يتقاربان ولا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غير فان الصفة ليست عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر ايضا غير الموصوف ولا غير الكل ان لا يجوز انفكاك بينهما من الجاهلين وهو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين وقيد في حيز او عدم يشتمل المنحز وغيرة فالجسمان الموجودان في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع والعرف والمعة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فذلك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم لخمسة ولو كان الجزء غير الكل اما كان كذلك وكذا الحال في الصفة والموصوف فان قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكانت كاذبا وزد بان في الصورة الاولى يحمل الغير على عدد آخر فوق العشرة وفي الصورة الثانية يراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره ولا نحس على ذلك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيرة وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الانفعال من كونه خالقا ورزاقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه العلم والقوة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى ويرد عليهم الداعي تعالى مع العالم لا متنازع فكذلك العالم عنه في عدم استحالة عدمه تعالى ولا في الحيز لا متنازع تحيزه واجيب بان المراد جوار الانفكاك من الجاهلين في التعقل لا في الوجود

والأقيل الغيران هما اللذان يجوز العلم بهما مع الجهل بالآخر ولا يمنع نطق العالم بهن تعقل بالآخر
ولذلك يحتاج الى اثبات بالجرهان وهذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم الوحي من
التعريف و اعلم ان قولهم لا هو ولا غير مما استنبذه الجمهور جدا غانه اثبات الوسطة بين النفي و اثباته
اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين ومنهم من
اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح وانهم اصطاحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما
ولا مشاحة في الاصطلاحات واستدلواهم بالعرف و اللغة و الشرع ببيان لمنازمة الاصطلاح لاصور الثلاثة وفيه لهم
الذكور اذ ان في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح
والحق انه بحث معنوي ومرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية على ما ذهب عليه المحققون
من الاشاعرة و الصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة به كما ذهب اليه
الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يبق دليل على امر سوى التعلق ولذا فصر القاضي
البيضاوي في تفسيره العلم بالكشاف و القدرة بالتمكن و الارادة بتدرجهم احد المقدورين فهذا القول عندهم
راجع الى نفي الصفات في الوجود و اثباتها في العقل هكذا في شرح المواظف وغيره • و في رد اصطلاح
صوفيه عالم كزن را كويغد كه اسم غيريت و سوائيت بر اطاق ميكنند و اين بر دو نوع است يكي عالم لطيف
چنانكه روح و نفوس و عقول دريم عالم كذيف چنانكه عرش و كرسي و فلک و غيره اجسام و اين مرتبه را
هوي الله و كذبت كويغد زراكه درين مرتبه استدار وجود حق است بصور اديان و اكون كذا في كشف الغات •
فصل الزاء المعجمة • الغريزة بالراء المهملة الطبيعية و منه الحرارة الغريزية و الرطوبة الغريزية
و قد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاطول في باب التشبيه و هي اصطلاح النحاة الصفة التي
لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب على ما يجيء في لفظ الفعت
في فصل التاء الفتوائية من باب النون •

فرضت نزد اهل جفر عبارات است از بيذات حروف كذا في بعض الرسائل •

فصل الضاد المعجمة • الغرض بفتح الغين و الراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل و يسمى علة
غائية اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل و به يصير الفاعل
فاعلا و لذا قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العضدية للدرايني قال الاشاعرة
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض اذ لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض
ولا يقبح منه شيء فلا قبح في خلوا افعاله من الاغراض بالكلية و وافقهم في ذلك جهابذة الحكماء و طوائف الالهييين
بأنه على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالاجباب و خالفهم المعتزلة و ذهبوا الى وجوب تعليلها و قالت الفقهاء لا يجب
بذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد و تفنن و احسانا احتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض هدف

ولأنه لا يصح تجنب تلخيصه تعالى عنه واجاب عنه الاشاعة بأنه ان اردتم بالعجب ما لغرض فيه فهو اول المسئلة
المتنازع فيها و ان اردتم امرا آخر فلا بد من تصويره ومدّ يجاب بان العجب ما كان خاليا من الفوائد و المنافع
وانفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تخصى راجعة الى مخاوتاته لكنها ليست اسبابا
باعثة على اقامه و علا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا علا غائية لانفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون
غايات و منافع لانفعاله تعالى و انارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شئ من انفعاله عبثا خاليا عن الفوائد
وما ورد من الظاهر الدالة على تعليل انفعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض كذا في شرح
المواقف ومدّ يقال المقصود يسمي غرضا اذا لم يمكن المفاعل تحصيله الا بذلك الفعل و زيادته اصطلاح جديد
لم يعرف له مستند لا عقلا ولا نفلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد يطاق الغرض بمعنى الغاية
صوابا كان باعثا للمفاعل على الفعل او لا صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

فصل الطاء • الغبطة بالكسر و سكون الموحدة نيكوني احوال و آرزو بردن بحال كسي نى آنكه زوال
آن خواهند ازوى كذا فى الصراح و قد سبق فى لفظ الحسد فى فصل الدال من باب الحاء المهملذين •
المغالطة هي عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهةها
صحا و لآتي بها غلط فى نفسه مغالط لغيره و لولا القصور و هو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو غيره
لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تدفع بالغرض اذ الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتحن
بها من يراد امتحانه فى العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله و يذهب به عليه فصورة و بهذا الاعتبار تسمى
قياسا متحاييا و قد نستعمل فى تبكيث من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب
و الخطاء فيصدون عن الاعتداء به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا غذائيا كذا فى شرح المطالع و الصادق الحلواني
حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية
صناعية و خارجية و الاول ما يتعلق بالتبكيث المغالطي و على هذا فنقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع
الى امر واحد و هو عدم التمييز بين الشئى و اشباهه تم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ و الى ما يتعلق
بالمعاني و الاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها و الى ما يتعلق بها من حيث تركيبها
و الاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها و هو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد
و بين غيره و يدخل فيه الاشتراك و التشابه و المجاز و الاستعارة و ما يجري مجراها و يسمى جهدها
بالاشتراك اللفظي و اما ان يتعلق باحوال الالفاظ و هي اما احوال ذاتية داخلية فى صيغ الالفاظ قبل تحصيلها
كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول و اما احوال عارضة لها بعد
تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام و الاعراب و المتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق بالاشتباه فيه بنفس
التركيب كما يقال كل ما يتصوره العقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المفعول و تارة اخرى الى

العائق والى ما يتعلق بوجوده و عدمه اى بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و الى عكسه و يسمى تركيب المفصل و اما المتعلقة بالمعاني فلا بد ان تتعلق بالتأليف بين المعاني اذ الانفراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تأليفها لغو ما و لا يخلو من ان تتعاقب بالتأليف يقع بين النضاي او بالتأليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بدن القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بالتأليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجة او تقع فيه بقياسه الى نتيجة و الواقعة في نفس القياس اما ان تتعلق بمادته او بصورته اما المادية فكما تكون مثلا بحيث اذا رتبست المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا رتبست على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقوله كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق كحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تغليب صورة القياس لعدم اشتراك الارسط و اما الصورية فكما تكون مثلا على ضرب غير منتهج و جميع ذلك يسمى سوء التأليف باعتبار البرهان و سوء التركيب باعتبار غير البرهان و اما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فتدغم الى ما لا يكون النتيجة معادلة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم رائد على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطاوب و الى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علت كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا و تحرك على قطره لا يصير له الخلاء و هو ان محال ان محال ما لم يكن من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الفصراذ لو تحرك على الاطول اما ان لم يكن من ذلك و كقوله الانسان وحده ضحك و كل ضحك حيوان و اما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسألة كما يقال زيد وحده كاتب مائة قضيتان لمادته اذ ليس غيرة كاتب و اما المتعلقة ببعضه الواحدة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا و ذاك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى اتهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مخرج تحتة نحو هذا لون و اللون مراد بهذا سواد و منه الحكم على المطلق بحكم المقيده بحال او وقت نحو هذه رقبة و الرقبة مؤمنة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كحوارضة او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان اذ يلم له التره و التأليف فظن ان كل مذهب متالف و الى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن يأخذ غير الموجود ككاتب غير موجود مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحمل نقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لعظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هى التي في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تركيب المفصل و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة و جمع المسائل في مسألة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس و اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و حرم اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و اما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشفيح على المخاطب و سوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل و ايراد ما يحيرة او يجبنه من اخلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة لما شبيهة بالمشهورات و تسمى شعبا او بالاوليات و تسمى سفسة هكذا في تكملة الحاشية اجلالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا موصطائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السومسطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان و صاحب المشافعي في مقابلة الجدلي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسة و هي القياس المركب من الوهميات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهميات او من المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهميات او المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و الشغبى اعنى القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدول قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلمات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صورته لم يندرج في شئ من الصناعات و لابد من الاندراج •

الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط و قد سبقت في لفظ البدل •

فصل الظاء المعجمة • المغلط هو عند الاطباء ضد الملطف و هو دراء يجعل قوام الرطوبة اقل

من المعتدل او اغلط مما كان عليه و يجيى في فصل الغاء من باب اللام مع بيان الغليظ •

فصل القاف • الاستغراق بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في الثناء

الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفين عن هذه الحالة عن الغناء كذا في مجمع السلوك و تعريف للاستغراق

قد سبق في لفظ المعونة في فصل الغاء من باب العين المهملة •

الاغراق نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •

المغلق بصفة اسم المفعول من الاغلاق نزل بلغاء آنست كه در هر بستن الفاظ و معاني چنان بگوهد

كه از سياق و سباق جز بتاصل بر غوامض و مقاصد اطلاع ندوان يافت و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات

اهل اين فن گویند و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق و قوف ندارد و اغلاق بدان سبب میشود •
فصل اللام • الغزل بفتح تین اسم من المغازاة بالراء المعجمة بمعنی سخن گفتن با زنان کما فی الصراح
 و در اصطلاح شعراء عبارت است از ابیات چند متحد در وزن و قاعده که بدست اول آن ابیات مصرع باشد
 فقط و مشروط آنست که متجاوز از دو یا سه نباشد اگر چه بعضی شعراى سلف زیاده از دو یا سه هم گفته اند فاصلا
 احوال آن طریق غیر مسلوك است و اكثر ابیات غزل را یازده مقرر کرده اند و هر شعریکه زیاده بران بود
 آنرا فصیده گویند و در غزل غالبا ذکر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت
 بود کذا فی مجمع الصنائع و غزل را تشبیب دیز گویند کذا فی جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع
 تشبیب را از انواع غزل شمرده •

الغسل بانضم و سکون السین لغة میلان الماء مطلقا ثم نقل شرعا لميلان الماء على جميع البدن
 کذا فی شرح المنهاج •

الغفلة بالغاء تدکر فی لفظ الغفیان فی فصل الیاء التحدیثیة من باب النون •

فصل المیم • لغمام بالفتح هو الرموب الطائي وقد سبق فی فصل الیاء الموحدة من باب الراء المهملة •
الغنيمة یا نون على وزن اللطيفة هي المال المأخوذ من الكفار بالغتال و اما المأخوذ بلا قتال فيسمى
 فيثا کذا فی فتح العدير فی کتاب السير •

فصل النون • الغبن بالفتح و سکون الموحدة لغة زيان آوردن بر کسی در بیع و شراء و فی
 الشريعة قسمان غبن فاحش و غبن یسیر فی جامع الرموز فی کتاب الوكالة فی فصل لا یصح بیع الوکیل
 القیمة ما قوم به المقومون کلهم و ما قوم به مقوم واحد دون الكل فغبن یسیر و ما لم یقوم به احد فغبن
 فاحش و هذا هو الصحيح و علیه ائمتی و فی البرجندی ان القیمة ما قوم به اکثر المقومین و ما قوم به اقلهم
 و یكون زائدا على ما قوم به اکثر فغبن یسیر یتغبن به الناس و ان کان زائدا بحیث لم یقوم به احد فغبن
 فاحش لا یتغاسن به الناس انتهى و علی رواية الجامع عن محمد رحمه الله ان الیسیر نصف العشر او اقل
 و فی الخزانة ان الیسیر فی الحيوان ده نیم و فی العروض ده یازده و عن الحصن العکس و قول فی العرض ده
 نیم و فی الحيوان ده یازده و فی العقار ده درازده و ذکر التمر تشبی انه فی الكل ده نیم عند بعض •

الغسانیة بالسین فرقة من المرجئة اصحاب غسان الکوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله و رسوله و بما
 جاء من عندهما اجمالا لا تفصیلا و هو یزید و لا ینقص و ذلك الاجمال مثل ان یقول قد فرض الله الحج
 و لا ادري اين الکعبة و لعلها بغير مكة و بعث محمد صلی الله علیه و آله و سلم و لا ادري آ هو الذی
 بالمدينة ام غیره و غسان کان یحیکه ای القول بما ذهب الیه عن ابي حنیفة رحمة الله علیه و یعتقد من
 المرجئة و هو افتراء علیه کذا فی شرح الموانف •

فصل الواو • الغزو بالفتح و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو خص في عرف

الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير وفي اصطلاح اهل السير هو الجيش القادم لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه واما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى سرية وبعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري •

الغلو هونوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة ويطلق ايضا

على الحركة التي هي قبل التذوين الغالي كما يجيء في فصل الذون من باب الذون •

فصل الياء التحتانية • الغذاء بالكسر والذال المعجمة والحد عرفا ما من شاة ان يصير بدل ما

يتحلل كالحنطة والخبز واللحم وانما عد الماء منه وهو لا يغذر لبساطة لانه معين الغذاء ان هو جوهري ارضي فلا بد له من مرقق الى الاعضاء هيما المجاري الضيقة وفي اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه وهو بالحقبة الدم وباني الاخلاط كالبزير كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم وفي شرح المؤجز ان الغذاء في الطب يقال عاى معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية وهو غذاء بالفعل وتاديهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك وتك القوة اما قريبة كالرطوبة الذاتية واما بعيدة كالخبز واللحم واما متوسطة بينهما كالخلط وهذا غذاء بالقوة انتهى وقال السيد السند في شرح الموافف في مبحث النفس البدائية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالسنخالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الاعتقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المعتدي شديدا به بالفعل فقله وفد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة ولو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية والعناصر ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذا الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمعتدي في عدم البساطة وكذا المعادن وغيرها مما لا يصلح لخاع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية والغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور ودخول الاخلاط والرطوبات في هذا الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانون في بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل والقوة على طبق ما في شرح المؤجز وتحقيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تفضجها وتغذيها ان الحرارة كيفية منفعة وتحلل الرطوبة وفتاؤها موجب لتحلل الحرارة وفتاؤها لضعف مادتها وفتاؤها فلا بد من البديل عما يتحلل من البدن اذ لولا ذلك البديل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكمال فذلك البديل هو الغذاء والقوة الذي تشبه الغذاء بالمعتدي بدلا لما يتحلل منه تسمى قوة غاذية ومغيرة والمراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للفاذية ولا يرد الهائمة ان المراد بالمشابهة ان يصير مثله في المزاج والقوام واللون والحرارة

والهاضمة لاتفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغازية كما في شرح حكمة العين أعلم ان الغذاء بالقوة اذا ينفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة ويجيى في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن و بينه وبين حرارة البدن فعل وانفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها وعلى كلا التقديرين اما ان لا يتغير البدن او يتغير فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يتغير محال فالاتمام الممكنة ثلثة الاول وهو ما يتغير عن البدن ولا يتغير نوعا لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به والاول الغذاء المطلق كالخبز واللحم والثاني الدواء المعتدل والقسم الثاني وهو ما يتغير عن البدن ويتغير ثلثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن اولا والثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه انصاد البدن اولا والاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبية على الدوائية كالأخس و ماء الشعير و ان كان على العكس فهو الدواء الغذائي والثاني الدواء السمي كسم الفار و انيون والثالث الدواء المطبق كالزنجبيل والقسم الثالث وهو ما لا يتغير عن البدن ويتغير بان يفسده يسمى بالسم المطلق كسم الانامي وليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانوني وقد يقسم بطور آخر ويقال ما يؤكل ويشرب وهو يؤثر في البدن اما بكيفية من الحرارة والبرودة وغيرهما فقط وهو الدواء المطلق كالفلفل واما بمادته فقط وهو الغذاء المطلق كالخبز واللحم والمادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابداء لكن لما قبلت صورة العضو وخلفت عوض المتحلل او زادت عليه كما في من النمو سمي هذا القدر منها تأثيرا و فعلا و اما بصورته فقط وهو ذو الحامية فان كان تائيدية موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحيوة فيسمى ذا الخاصية الموافقة وهو ان كان مركبا يسمى بالتزويق و ان كان مفردا يسمى فادزهر و ان كان تائيدية مخالفا للطبيعة بان يفسد الحيوة يسمى سما او بمادته و كيفيته معا وهو الغذاء الدوائي ان كان التأثير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا او بمادته و صورته معا وهو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا وهو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته و كيفيته معا وهو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و يصا الغذاء اما لطيف وهو الذي يتولد منه دم رقيق وينفعل عن الغازية بصهولة ويسرع على الاستحالة الى جهر العضو لغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف وهو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطيى الاستحالة و الانفعال لغلبة العنصر الكثيف على مادته كالحم البقر او معتدل بينهما كالبويض الليمبرشت ان يتولد منه دم معتدل لاستواء العنصر اللطيف والكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس وحسنه وهو ما يتولد منه الخلط اللانقي للبدن كالشراب والى ردي الكيموس وفاسده وهو ما لا يكون كذاك كالفلجل والى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام ثمانية بضمرب الثلثة في الثالثة و كل واحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية وهو الذي يصير اكثر جزء البدن كاللحم والشراب والى قليلها وهو الذي يصير اقل منه جزء البدن كالخبز والى متوسط بينهما كالحم

في شرح القانونيّة و الإقصرائي فيحصل حينئذ الاتسام بمبعة و عشرين بضرب التسعة في الثلاثة •
الأغراء بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك
 أي الزم اخاك كذا في الإرشاد واللباب فاخاك مفعول به لالزم المقدر و هذا من المواضع التي يجب
 حذف الفعل فيها •

الغشي يضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل أكثر القوى
 المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع أو الوجد أو غيره و اجتماع الروح الحيواني كله إليه كذا في
 بحر الجواهر و عشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشيند بر روي مرآت قلوب و رنگ پيدا
 كند در بصيرت كذا في اطائف اللغات •

الأغماء بالميم عند الفقهاء آفة تعرض الدماغ أو القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة
 حركة ارادية عن أفعالها و أظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الأطباء فان كان ذلك التعطل لضعف
 القلب و اجتماع الروح إليه بسبب تحقظه في داخله فلا يجد منفذا فهو المسمى بالمشي و ان كان لا مثله
 بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الأغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الأغماء
 ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الأمراض الأغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي
 عليه فهو مغشى عليه و قد يطابق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و الفون و القصر مقابل الفقر كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الغاء و في خلاصة
 السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعد الله تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء
 بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سراحيال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى •
الغنى كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغنى خلاف الفقير كما في العكس
 فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغنى ثلثة صحیح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب
 للفقرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب لكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى
 و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگوید غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح
 صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد کسی است
 كه مستغنى است بحق از هر چه ما سوى اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب قيل لا نسلم ذلك بل هي
 عبارة عن حالة حصلت للسلوك في سلوكه وهي كونه فاقا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى
 الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الهدى و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه
 مطارع للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغار اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة •

الغاية هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزخارف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة ومنها الطرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معفى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا الحق بالغايات لاغير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النجاة ومنها الغرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقدام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الانعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة و هي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المثبتة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابدع هذه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكير صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع و يتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق ويتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده و هو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم يحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خبر ان كان المبدأ هو التفكير او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللكية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات الموضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ الى و منها ما يترتب على الفعل باعتباره كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تصمي غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته و تصمي فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متجدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعملان الانفصال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الانعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الانعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يوبده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتنادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتنادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتنادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساريا او اقلها يسمى الفعل سببا اتفاقياً و ما يتنادى هو اليه غاية اتفاقية •

* باب الفاء *

فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف

اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

الفيء على حد الشيعى فى اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملازمة لان المراد بفيء الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيء عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حائثا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفيء ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيء انتهى و في فتح القدير الفيء هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيء ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفيء الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطير و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

فصل التاء المثناة الفوقانية • التفتت بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الأطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء صغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانوفجة وفي الاقسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفرقه الى اجزاء صغار يسمى مفتتا انتهى و على انهاء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دراء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالبحر اليهودي كما في المؤجز في فن الادوية •

فصل الجيم • الفختم هو البختج و قد سبق في فصل الجيم من باب البدء الموحدة •

الفرج بالفختم و سكون الراء المهمة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر

قال في البرجندي المراد بالفختم في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختلف في اللغة بالقبل •

الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عم الشقين من البدن كان فالجا لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عم كان سكتة و لو وجد في اصبع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء

و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولا على التخصيص فمذه ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة و يكون الوجه و الراس معه صحيحا و مذه ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى ان الفالج في اللغة يدل على التخصيف يقال فلجبت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

فصل الحاء • الفتح بفتح و تكون التاء المثناة الفرعانية عند اهل العربية يطلق على نوع

من الحركة و هو من القاب اسمي كما مر و على فتح القارئ فاه بافظ الحرف و يقال له التفتحيم وهو شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص ما يدلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الامالة المتوسطة بل اداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب الفتح من القراء و اختلفوا هل الامالة فرع عن الفتح او كل مذهبا اصل براهه و وجه الاول ان الامالة لا تكون الا بسبب فان فقد ازم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الامالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها فدل اطراد الفتح على امالته و فرعيها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين يديتهما متقابلة كنظر المشتري و عطارد فان يديت المشتري القوس و الحوت و هما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد و تحقيقه في كتب المنجم •

المفتوح هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدي مراتبه فرد و الباقية ازواج

و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المسدود في فصل الدال من باب السين المهملة • و المفتوح عند المكاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطلق الجذر ايضا و هو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المكاسبين هي ما سرى باب المساحة و باب

الجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

المفتح على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الأطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجري إلى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرنس كذا في الموجز في فن الأدوية •

الانفتاح عند الأطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

الفرح بالراء المهملة نزل اهل رمل اسم شكلى امت بدى بصورت -:- •

الفصاحة بالمفتح وتخفيف الصاد المهملة لغة تنبى عن الابانة والظهور يقال فصيح الاعجمي وافصح اذا انطلق لسانه وخلصت لغته من المكنة وجادت فلم يلحن وافصح به ابي صرح • و عند اهل المعاني نطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز وعليه يطلق الدراعة والبلاغة والبيان وما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز وذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مذاهب ابي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • ومنها فصاحة المفرد وهي خلوصه من تناثر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي • ومنها فصاحة الكلام وهي خلوصه من ضعف التاليف وتناثر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها ابي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه ابي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته واحترزه عن خلوص نحو زيد اجلل وشعرة مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة ولا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تناثر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير انصحيحة متنافرة كانت ام لا فصيحاً لانه صادق عليه انه خالص من تناثر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم وتقييد التناثر بالكلمات للاحتراز عن تناثر المعني فانه لا يخل بالفصاحة وعن تناثر الحروف لان الخلوص عنه مذكور في قيد فصاحة الكلمات وتفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد والكلام ههنا فقول المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه وبالكلام ما يقابله سواء كان مركباً تاماً او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلا بد ان يكون داخلاً في الكلام وقال المحقق التفتاراني صحة هذا القول يعرف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازياً من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخلاً في المفرد وكل من الثلاثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة ونعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلاثة ويفعل ما جعله المحقق التفتاراني حقا بالباطل وهو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لا بد معه من الخلوص عن تناثر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد فلا يكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفاً بحالها ولا يتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام ان لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام ولا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد * ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح وفي ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحاً حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح وحالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح وفي ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد والمركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجناساً مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك * اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد والمركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزة البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك والحيوة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية وقد بقي ههنا اباحت وفوائد تركهاها مخافة الاطذاب فمن اراد فليرجع الى الاطول والمطول و حواشيه *

فصل الخاء المعجمة * الفرسخ يفتح الفاء والسين و بينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال و هو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضاً و هو اثنا عشر الف ذراع طولي و هو المشهور و قيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي و هو مربع الطولي و فرسخ جسمي و هو مكعب الطولي * **الفسخ** بالفتح و سكون السين لغة النقص والتفريق كما في القاموس و شرعاً رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاقب اعم من الحقيقي والحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة والفرق بين فسخ النكاح والطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئاً من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني و فتح التقدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج و تحته مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و بوبده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره عندنا خلافاً له انتهى و ايضاً الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها وكذلك بخيار العتق لما بينا انتهى * وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الإنسان إلى الأجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيئ في لفظ التنازع في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الأطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط أن يكون التفرق إلى جزئين أو أجزاء كبار و يسمى فاسخا أيضا فإذا كان التفرق إلى أجزاء مغاير يسمى مفتقا هكذا يستفاد من الإسرائي * .

فصل الدال المهملة * الفرد بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرهما بمعنى طاق و تنها و جمعه الأفراد كما في الصراح و فرد بمعنى طاق مقابل زوج است و بمعنى يك نقطة از نقاط اشكال رمل جزائكه اينهمه در لفظ زوج مذكور شد و فيز بمعنى دیگر آید و آن آنست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گویند الله تعالى فرد است یعنی ذات و صفات او بذات و صفات هیچکس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اینمعي بسوی تنها است كما لا يخفى • و نزل شعراء فرد و ببت واحد را گویند خواه هر دو مصراع او مسفی باشند يانه كما في مجمع الصنائع • و عند المحكيين هو الغريب و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة • و عند الحكماء و المتكلمين هو الذوع المقيد بقيد الشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيئ في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق أيضا في لفظ الحصاة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه *

افراد در اصطلاح سالکان سه تنانند كه بتجلی فردیه بواسطه حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم متحقق شده اند و از غایت کمال كه ایشانراست خارج از دایره قطب الاقطاب اند کذا في كشف اللغات • و در مرآة الاسرار گوید افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نیست و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف *

الفرائد عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عريته بحيث لو اسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصص في قوله تعالى الآن حصص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى ذنائبكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الانقان في نوع بدائع القرآن *

المنفرد بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلى الصلوة بغير جماعة *

المفرد بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرد الرجل اذا تفتت و اعتزل عن الناس و خلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا ذاتهم و بقوا فهم يذكرون الله

قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم
كن كه تجريد اين بود •

الافراد بكسر الهمزة تنها كردن و استعماله الفقهاء في الافراد بكل من الحجج والعمرة اي عدم الجمع
بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

المفرد بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب وعرفه اهل
العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة واللفظ ليس بمعنى التلفظ بل بمعنى الملفوظ اي الذي نُفِظَ فالمعنى ان
المفرد هو الذي نُفِظَ بكلمة اي صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة و ماآه انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير
ملفوظا بـ'لفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية و معنى الواحدة التي ضمت
الى الكلمة معلوم عرفنا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير
الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لا خفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسما
من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد
ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اردت الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان
مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اردت الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن
يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من
كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فمكون ضرب و اخواته مفرد ان يعد حرف المضارعة مع ما بعده
كلمة واحدة عرفنا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شئ في الجملة و عبد الله ونحوه من
المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و قابط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات
و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفنا هكذا في العضدي و حاشية السيد السند في المبادي وقال
المحقق التفتازاني وهذا يشكل بما اطبق عليه النحاة من ان العلم اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد فيلزم ان يكون
عبد الله ونحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكلمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه
بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطباقتهم على ان العلم اسم كاطباقتهم على
ان الاصوات اسماء فانهم لما راوها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات نزولها منزلة
الاسماء المبنيّة وضبطوها في المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا وبالجملة فالعلم المفرد اسم
حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان
مثل الرجل وقائمة وبصري وسيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شروح الكافية والضوء حيث عرف
اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا واخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها
وكذا مثل الرجل وقائمة وبصري وسيضرب وضربت وضربنا ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كان للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا إذ قد صرح في العصري أن المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفنازاني في حاشيته أنه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة فنحو يضرب و أخواته مفرد عندهم ويؤيده ما في الفوائد الضيائية حيث قال ولا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو أنه لو كان الأمر بالعكس بأن يجعل نحو عبد الله علما مركبا ونحو قائمة وبصري مفردا لكان أنسب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة أحوال اللفظ وتصحيح أعرابه فاهمال جانب اللفظ والميل إلى جانب المعنى لا يلائم ذلك الغرض ولا يخفى أن ذلك الأعمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظا واحدة وأعراب بأعراب بل فيما أعراب بأعرابين كعبد الله انتهى • قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام أو كان له جزء ولم يدل على معنى كزبد أو كان له جزء دال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فإن العبد معناه العبودية وهو ليس جزء المعنى المقصود وهو الذات المشخصة وكذا لفظ الله أو كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولم يكن دلالة مقصودة كالحيوان الناطق علما لإنسان فإن معناه حينئذ الماهية الإنسانية مع التشخص والحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الإنسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة ويقابله المركب تقابل العدم والملكية وهو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كراسي الحجارة وقائمة وبصري ويضرب ونحوها وإنما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لأن نظرهم في الألفاظ تابع للمعاني فيكون أفرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني وكثرتها بخلاف النحاة فإن نظرهم إلى أحوال الألفاظ وقد جرى على مثله علما أحكام المركبات حيث أعراب بأعرابين كما إذا قصد بكل واحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع وتعريف المفرد غير مانع لأن مثل الحيوان الناطق باللفظ إلى معناه البسيط التضميني أو الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة وبعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى وحينئذ يندفع النقص لأن مثل الحيوان الناطق وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضميني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر من الألفاظ المشتقة مركب لأن جوهر الكلمة جزء منه وماض إليه من الحروف والحركات جزء وكل من الجزئين يدلان على معنى مختص به واعتذر الجمهور عنه بأن المراد بالأجزاء الفاظ أو حروف أو مقاطع مسموعة مترتبة متقدمة بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك وأنت خبير بأن هذا إرادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نمنى بفساد الحد سوى هذا * التقسيم * المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسم وقال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته ووزنه و هو الكلمة او لا يدل ولا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شئى و هو الاسم و الا فهو الاداة وقد علم بذلك حد كل واحد منها و اما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاحامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اسماء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلفا باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و لا يلزم حينئذ كونها مركبة لان المعنى من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة و هي الفاظ او حروف و الهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكفاتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تعدد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات آخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و اما زيد وحده في حد الاسم لاجرا لاداة اذ قد يصح ان يخبر بها مع ضمنية كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب و معد و اما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شئى ليس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشئى خارج عن مدلولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشئى شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور و اما الشئى فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة اولا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلاثة و هو الكلمة اولا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فاما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة والادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الاعمال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي و غلامك و منها ما لا يصح الامع انضمام كالموصولات فانقص بها حد الاسم و الاداة عكسا و طردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح ان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى ولما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح الاخبار بها او عنها فهي اسماء و افعال و الادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

باصطلاح المنطقيين ولا امتناع في ذلك * فائدة * كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدون العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم وليس كلمة لكونه مركبا و الكلمة من اقسام المفرد و اما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ وقال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين وقال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم و حرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا و لا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما و حرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية * فائدة * وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم و هو الجرح لانها لما دلت على الزمان و هو متجدد منصرف فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتملا على معنى السمو و هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و ايضا ينقسم المفرد الى مضموم و علم مسمى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين و متواطىء و مشكك و منقول و مرتجل و مشترك و مجمل و كلي و جزئي و مرادف و مباين * و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقيدية ايضا قال في العضدي و يسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بيده و بين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان * و منها ما يقابل المثنى و المجموع اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد ان المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة و ليس امرا عديما و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما الحق بآخر مفردة الى آخره دوريا و ما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيء و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضاد لانه لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في حاشية شرح الشمسية و المراد ان التقابل لكل واحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع و لا يلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل اليجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقيدية و الخبري و الانشائي لا يستلزم استعماله فيها ان لا يجب استعمال الالفاظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق و هو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف و جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد مما من شأنه ان يكون مضافا

مع مخالفة ظاهر لمباراة لا يدفع الشمول المذكور على ما وهم لأن الإضافة من شأن المركبات المذكورة باعتبار جنسها اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وقال ايضا هذه المعانى الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم والاولان منها حقيقيان والاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كل واحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول على هذا لا يشتمل للمركب التقيدي والتخييري والانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم وفعل كما لا يخفى ثم قال وقيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا ولا شبه مضاف انتهى وفي بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف وشبهه انتهى وكذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية وغيرها من شروح الكافية ومنها ما يقابل الجملة وشبهها والمضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر وكلما فيه معنى الفعل وهذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد وقد يرفعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية والحاشية الهندية وفي غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة وشبهها او المضاف انتهى والمآل واحد ومنها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة وفي شرح النخبة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاحير ومنها عدد مرتبته واحدة كالثلاثة والعشرة والمائة والالف ونحوها ويقابله المركب وهو عدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ومائة وخمسة وعشرين فانها ثلث مراتب آحاد وعشرات ومئات كذا في ضائقة قواعد الحساب وهذا المعنى من مصطلحات المحاسبين ومنها ما يعبر عنه باسم واحد ويقال له المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الجاء الموحدة من باب الراء المهملة ومنها قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر ويطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي وهو ما لا يتركب من الاجسام ويقابله المؤلف وعلى قسم من الاعضاء مقابل للمركب ويسمى بسيطا ايضا وعلى قسم من الامراض مقابل للمركب وعلى قسم من الحركة وعلى قسم من المجاز اللغوي وعلى قسم من التشبيه ونحو ذلك واطرافه في الاكثر على سبيل التخييد يقال تشبيه مفرد ومجاز مفرد وجسم مفرد فتطلب معانيه من باب الموصوفات .

الفساد بالفتح وتخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل انكون كما يجيى وعند الفقهاء من الشافعية هو البطلان وعند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعاً باصله لا بومضه والبطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد والباطل متباينان وهو مقتضى كلام الفقه والاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد انادة الملك بطريقه والباطل لا يفيد اصلا فقابلوه به واعطوه حكما يباين حكمه وهو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله وغير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى اعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين اعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازا عرفيا في اعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفساد بالمعنى اعم مالا يكون مشروعاً بوصفه اعم من ان يكون مشروعاً باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوماً لجوازه و صحته فان كونه فاسداً يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه مالا يصح وصفاً وانه يفيد انه يصح اصلاً و لا صحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظراً الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعاً و الا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعاً اصلاً انتهى * فائدة * في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب الزكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في الزكاح كذلك لكن قالوا زكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه و باطل عندهما و في جامع الفصولين زكاح المحارم قيل باطل و سقط الحد بشبهة الاشتباه و قيل فاسد و سقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراء مشروعاً باصله و وصفه و فاسده ما كان مشروعاً باصله دون وصفه و حكم الاول انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه * و قد جعل في الدراية الفاسد شاملاً للمكروه ايضاً و هو ما يكون مشروعاً باصله و وصفه لكن جازره شيئاً آخر منهي عنه فكان الفاسد شاملاً لكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجوداً في الكل كذا ذكر الجليلي في حاشية شرح الوقاية و في جامع الرموز في بيان البيع الباطل الباطل شرعاً ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالزكاح بلا شهود و كثيراً ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق و شرعاً ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتمدة شرعاً كبيع بخمر و صلوة بلا مائة و فيه في كتاب الزكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب الزكاح انتهى و في الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمداً و عدمه سهواً كالقهقهة في الصلوة و ترك الغرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

فساد الشم عند اطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة *

فساد الشهوة عندهم هو ان يميل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه *

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة و الفرق بينه

وبين التخممة ان فيه هضمًا لكنه فاسد بخلاف التخممة فانه فيها ليس هضم اصلاً كذا في بحر الجواهر *

فساد الاعتبار عند الأصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الطعن في هذا النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط اي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبح ثارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة و السلام اسم الله على قلب المؤمن حمى او لم يسم •

فساد الوضع عند الاصوليين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التميم مسح فيمن فيه التثليث كاستنجاؤه فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلغف و انتضاء المسح المذكور باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كان المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشذبه بامور و يخالفها بوجوه فمنه انه يشذبه النقص من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي ثبتت النقيض و في النقص لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقص و منه انه يشبه الغالب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في الغالب يثبت نقض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو الغالب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينبغي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هذا ببيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بدن مناسبة لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة • اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء و نقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيها •

المفقود بالغاف يقال فقد الشيء اذا اضلته و فقدت الشيء اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاهيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مونه مفقودة و اهل رمل ميكويذ كه اكر شكلي كه دران نقطة مطارب باشد آن شكل را با صاحب خانه او هرب نمايند آن

نقطة ثابتة نماند بلکه برطرف شود و آن نقطه را نقطه مفقود گویند و این دلیل نا قراری مطلوب است ونا مرادی از آن مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه که نیز لحيان است جماعت حاصل شود که در وی بجای نقطه آتش زوج آتش است هکذا فی السرخاب •
الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التختانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل الماهل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان افاد مقام اي ان صح السكوت عليه فقام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قائم مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمرو الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان فيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ و الجواب انا لا نسلم تركيبها و لو نسلم فالمراد نفى الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيها في تقسيم المركب •
فصل الراء المهملة • الفجور بالجميم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامرأة الفار هكذا يستعان من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •
التفسرة بالسسين كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و انما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •
التفسير هو تفصيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل مأخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيى في الزاء المعجمة من باب الميم • و عند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس وخفاء فيوتى بما يزيله ويفسره ومن أمثله ان الإنسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا فقله اذا مسه الخ مفسر للهلوع كما قال ابو العالقة ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون الآية فيذبحون وما بعده تفسير للموم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرطبي لم يلد الخ تفسير للصمد وهو في القرآن كثير قال ابن جني ومتى كانت الجملة تفسير لا يحسن الوقف على ما قبلها دونها لانه تفسير الشيء لا حق به ومتم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و الفرق بينه وبين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح • ودر مجمع الصنائع گوید تفسیر آنست که شاعر اولاً چند صفت مجمل بر شمارد و ثانياً تفسیر آن بیاورد پس اگر در وقت تفسیر آن الفاظ مجمل اعاده نماید آنرا تفسیر جلی نامند و اگر اعاده آنها نکند تفسیر خفی خوانند مثال اول • رباعي •

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد • تا جهان بر پای باشد شاه را اين يادگار
آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته • آنچه بندد پای دشمن آنچه بكشايد حصار

مثال دوم • رباعي •

همين آرند پیوسته ز بهر جشن تو پیدا • همي زایند همواره ز بهر بزم تو آسان
رطب نخل و عمل نحل و بریشم کرم مشک آهو • و در دریا و زر خارا و شکر نای گوهر کان

انتهی • اعلم ان الاصوليين والفقهاء اختلفوا في التفسير والتاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعني وقال الراغب التفسير اعم من التاويل واكثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها واكثر استعمال التاويل في المعاني والجمال وكثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها وقال غيره التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا رجها واحدا والتاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر من الأدلة وقال الما تريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح والافتسير بالرأي وهو المنهي والتاويل ترجيح احد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله وقال ابوطالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيد بالمطر والتاويل بتفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول وهو الرجوع بعاقبة الامر فالتاويل اخبار من حقيقة المراد والتفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصده رقبته والمرصاد مفعال منه وتاويله التحذير من التهاون بامر الله والغفلة عن الاهبة والاستعداد للعرض عليه وقواطع الازلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصمعي في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره والتاويل اكثر في الجملة والتفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة والسائبة والوصيلة او في وجيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيى زيادة في الكفر واما التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة والوجد والوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع والسمع والاستنباط في ما يتعلق بالتاويل وقال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا وفي صحيح السنة معينا سمي تفسيرا لان معناه قد ظهر وضح وليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد ولا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه والتاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي والكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و بعدها يحتملها الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة * فائدة * قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى وهذا تفسير اعراب والفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو وتفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان وتفسير در املاح اهل رمل عبارات است از شكلى كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شرح و طريقش در لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد *

الاستفسار لغة طلب الفسر وعند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة والا فهو تعذت مغوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات *

الفطرة بالكسر وسكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق وانكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار وانما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا وطبعاً وهيئة ليس فيها ايمان ولا كفر ولا انكار ولا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تفتح البهيمة الاحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهونهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى ولو فطرنا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون ويستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر وإيمان ومعرفة وانكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا والله اعلم * وقال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجمعوا في قوله تعالى فطر الله الذي فطر الناس عليها انها دين الاسلام وقال قوم معنى الفطرة فيه البداية التي ابداهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقتهم عليه من انه ابداهم الحيوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آباءهم و اعتقادهم و قال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرنة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال السميت بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و ذل قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلا بآبائهم و قال قوم الفطرة ما يقرب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون و قال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاريل من جهة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

الفطريات هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالمعية الزمانية فلا يناني التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شأنها ان تصدر قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتأمل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية و المراد بالواسطة و حط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية ان لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الاول و هي قريبة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في التجزم فيهما اي في الفطريات و الاوليات الا ان في الاوليات بلا واسطة و في الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الكلواني حاشية الطيبي و شرح المواقف القطبي و هو اشبهما •

الفقرة بالكسر و سكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر • و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قريضة ايضا مثلا قواك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة و قولك و يقرع الامعاء بزواجر وعظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

الفقير فعيل من فقر مقدرًا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة • و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته و لا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية و هي كمالات للشيء في عينه و مبادي اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الذاني الاضافات المحضة كالبديئية و الخلقية فالغني المطلق و هو ما

يكون فنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات
 متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه كما لا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله
 ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير
 معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير
 ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرفيه ان علمه تعالى حضوري
 اشرافي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شئ من الثلثة و حاصل
 الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة •
 وعند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمععدم
 والوحشة بالمعلوم - وقيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - وقيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب
 مما خلت عنه اليد اي لا يطالبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجد - وقيل ليس الفقر
 عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي
 لا يسأل ولا يرد و لا يجسم قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي
 و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري
 درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج
 الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل ماديون الله • وفي شرح الاداب الفخر غير التصوف فان نهاية
 الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة
 الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبار الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج
 الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيء في لفظ الكمال ايضا
 و در مجمع السلوك گوید که این جلا گفته که حقیقت فقر آنست که ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد
 معنی آنست و الله اعلم که تا نباشد ترا میل و طلب نباشد چون یافتی بر موجود اعتماد نباشد تا حال
 وجود و حال عدم یکسان باشد پس فقر عبارت از نیستی است • فائده • فرق میان فقر و زهد آنست که اگر
 چند سر موی در ملک فقیر باشد فقر او تمام نبود و اگر هیچ سبب بر روی یافته نشود نظری بر حیل
 و قوت خود افتد و گمان برد که بواسطه حیل و قوت خود چیزی حاصل تواند کرد فقر وی هم تمام نبود
 و اگر از وی ندا برآید که لا حول و لا قوة یعنی چاره ندارم چون بدین حد رسد فقر وی تمام بود بخلاف
 زهد که این مجرد ترک حظوظ و نصیب فانی است بر امید یافت نعمت و حظوظ باقی و آنرا اهل
 معرفت بیع و شرا و علم گویند انتهى کلامه • و در کشف اللغات میگوید فقر نزد سالکان عبارت از فنا فی الله است
 و آنچه فرموده اند که الفقر سواد الوجه فی الدارين عبارت از آنست که سالک بالملیه فانی فی الله میشود

بحيئتي التي كه ادرا در ظاهر و باطن دنيا و آخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقيقي گويند و از دن جهت فرموده اند ثم الفقير فهو الله زیراكه اين مقام اطلاق ذات حق است و اینجا غير اعتباري و گنجایشی ندارد و این سواد الوجه سواد اعظم است زیراكه سواد اعظم آنست كه هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمامه موجودات مفصل است درین مرتبه بطريق اجمال است كالشجر فی الزواة انتهى كلامه * و در لطائف اللغات ميگويد فقر بطور صوريه مترادف عشق است و فرق درميان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا في تفسيره فقيل الفقير من له مال ماديون النصاب اي غير ما يبلغ نصابا اي قدر ما تدي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية سواء كان ناميا او لا و هو الصحيح والصحة والاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شيء له من المال وعنه اي عن البخيفة رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل و هو قول الشافعي رحمه الله عليه ايضا وفي الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه في الحال و المسكين هو الذي يسأل لانه لا يجد شيئا كذا روي عن البخيفة رحمه الله ايضا وهو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف - و قيل الفقير الرمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزهدي - و قيل الفقير من له ادنى شيء و المسكين من لا شيء له - و قيل الفقير من كان له و لعياله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شيء و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات - و قيل الفقير و المسكين كلاهما بمعنى واحد كما في الفظم و غائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكاة و منها في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني و الفقير و المتوسط في مسألة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط من يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا - و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه - و قيل الفقير من له اقل من مايتى درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها - و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هؤلاء عرف كل بلد هو فيه فمن عدة الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة فهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي *

الفكر بالمسرو سكون الكاف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصورة اي حركة كاذت اي سواء كانت بطالب او بغيره و سواء كانت من المطالب او اليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

و المراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرف و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني اي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاولى ان يزداد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المذام لا تسمى فكرا و لا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقول الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة التي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتبها فتراجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية و يحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيء تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الرأء المهمة من باب الذن و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور و قيل هو هاتان الحركتان و النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنها و هذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الذلث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اي الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هي المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة ان الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا حرك في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطالب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلا يجامع مجموع الحركتين و يجامع الاول و الثالث كما عرفت و لا يذاني ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته و لا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا و اعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه * و عند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور و ذكر السيد السند في حاشية العنودي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتأخرين انتهى و يرادف الفكر النظر في القول المشهور و قيل الفكر هو الترتيب و النظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلية و يجيء توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا * فائدة * قالوا الفكر هو الذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقى الحيوانات لا مطلقا * فائدة * قالوا حركة النفس واقعة في مقولة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات و هذا على مذهب القائلين بالشبه و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية * فأئدة * الفكر يختلف في الكيف أي السرعة والبطء وفي الكم أي القلة والكثرة والحدس يختلف أيضا في الكم وينتهي إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية ببيان ذلك أن أول مراتب الإنسان في أدراك ما ليس له حاصل من النظريات درجة التعلم وحينئذ لا فكر له بنفسه بل إنما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم وفي هذا خلاف السيد السند فإن عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى إلى أن يعلم بعض الأشياء بفكره بلا معونة معلم ويتدرج في ذلك أي يترقى درجة درجة في هذه المراتبة إلى أن يصير الكل فكرا أي يصير كلما يمكن أن يحصل له من النظريات فكرا أي بحيث يقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الأشياء بالحدس ويتكرر ذلك على التدرج إلى أن يصير الأشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية ومعناه أنه لو لم يكن بعض الأشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فإن قيل في تأخر هذه المرتبة نظرا أنه لا يتوقف صدور الأشياء حدسيا على صيرورة الكل فكرا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكرا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت ولا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة إلى الجميع الذي يحصل بحصول مبادئ الجميع بالفعل ولا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهولاني بل الاستعداد القريب ولو بالنسبة إلى البعض ولأخفاء في تأخر هذه المرتبة عنه وإن كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة إلى القدس وهو التذرة هنا عن الرذائل الإنسانية والتعلقات انتهى • قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا أو حكيما ألها فظهر أن الاختلاف في الكيف مختص بالفكر والاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع وشرح المطالع وحواشيه في تقسيم العلم إلى الضروري والنظري قال الصوفية الفكر مَحْتَد الملائكة سوى إسرائيل وجبرئيل وعزرائيل وميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم • أعلم أن الدقيقة الفكرية أحد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها إلا الله فإن مفاتيح الغيب نوعان نوع حقيقي ونوع خلقي فالنوع الحقيقي هو حقيقة الأسماء والصفات والنوع الخلقي هو معرفة تراكيب الجواهر الفرد من الذات أعني ذات الإنسان المقابل بوجوهه وجود الرحمن والفكر أحد تلك الوجوه بل ريسب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه أبين ذلك الغور الوضاح الذي يستدل به إلى أخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات والأرض لا فيهما فإذا أخذ الإنسان في الترقى إلى صور الفكر وبلغ حد سماء هذا الأمر أنزل الصور الروحية إلى عالم الاحساس واستخرج الأمور الكتمانبة على غير قياس وعرج إلى السموات وخطب أملاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم إلى أن بلغ من الفكر نقطة مركزية العظم وجلال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسسه إلا المطهرون وذلك أهم أدغم بين الكاف والنون مسماة إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وسلم المعراج إلى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة وإما النوع

أقصر. فهو السحر الأحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزيير هو معراج
 الضمران و صراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب بقيقة بحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجد شئنا
 فيقلب الذور نارا و الترار بوارا فان اخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايدته جاز منه الى المعراج الثاني فوجد
 الله تعالى عنده نعلم ماوى الحق ومآبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم
 الامر الالهى فوفاه حسابه و ان اهدل انهلك في ذلك الغار و ترك على ذلك الفرار و طفح ناره على ثياب طبايعه
 فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب
 بل كلما يلقيه اليه من معانى الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة
 ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق * اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي
 الرشيد و تجلى عليه باسميه المبدى و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه
 الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه وآله و سلم
 ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة
 ملحوظة فاذا وصل الاجل المعام قبض الله ارواح هذه الملائكة و نقلهم الى عالم الغيب بذلك القبض فالتحق
 الامر ببعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني
 امر اللفاظ الظاهرة فانهم كذا في الانسان الكامل * و در كشف اللغات و لطائف اللغات گوید فکر در اصطلاح
 سالکان رفتن سالك است بصير كسفي از كثرات و تعيذات كه بحقيقت باطل اند يعنى عدم اند بسوي
 حق يعنى بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالك است
 بمقام فنا في الله و محو و متلاشي كشتن ذات كائذات در اشعه نور وحدت ذات انتهى كالقطرة في اليم *

الفور بالفتح و يكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها
 كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في
 جامع الرموز في كتاب الحج *

فصل السين المهملة • الفراسة بالكسر لغة دانائي بنشان و نظر و تفرس دانستن بعلاصت كذا في
الصراح • و عند اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين و معاينة السر و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطلع
 القلب الغيوب بذور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن
 ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك • وفي بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعنى زبركي
 و آن ناكاه رسيدن فهم است باصر غير محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على
 الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدود في فروع
 الطبيعى علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما لا يخفى •

فارس العرب نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را برسم مترسلان بي خاطر پارسي تركيب كرده
تتمه هر مقدمه كلامي بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي
است و در اعجاز خسروي مي فرمايد كه بصيار كوشيده آمده است كه نهايت مقدمات بي ترتيب
تمام شود ممكن نشد مثلش اين رقعہ بحضورت عاليه كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازي عز الدولة
و الدين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قريشي مبلغ خدمات وافره و ادعيه
متواتره بالغما ما بلغ و تمني تقبيل ركاب دولت كان فوق البيان و الرقم و بفضل باري عمت نعماده امور
مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزه بضمان سلامت •

فصل الشين المعجمة • الفرائض بالكسر و الراء المهملة في اللغة جامه خواب و زوجه را هم
گویند بکذايت و بمعنى زوجيت هم آمده چنانکه گویند فرائض الحرة يثبت بالنكاح كذا في كثر اللغات •
و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد و هو قوي و ضعيف فالفرائض القوي هو
فرائض المنكوحه و الضعيف هو فرائض ام الولد بسبب ان ولدها و ان ثبت نسبه من المولى بلا دعوته لكنه
ينتفي نسبه بمجرد نفى المولى بخلاف المنكوحه حيث لا ينتفي نسب ولدها من الزوج الا باللعان فالامة
ليست بفرائض لمولها لعدم صدق حد الفرائض عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة
المولى فظهر ان ليس الفرائض ثلثة حيث قالوا الفرائض ثلثة قوي و هي المنكوحه فلا ينتفي ولدها الا
باللعان و متوسط و هو فرائض ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و ينتفي بمجرد النفي و ضعيف
لا يثبت نسب الوالد منه الا بدعوة و هو فرائض الامة التي لم تثبت لها امومية الوالد انتهى ما قالوا
و عرف الفرائض ايضا بكون المرأة مقصودا من وطئها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر
قصده الى ذلك او رضاء شرعيا كالمنكوحه و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعسريان
متقاربان هكذا يستفاد من فتح القدير مما ذكره في باب الاستيلاء في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة
الا ان يعتد به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من
كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام واده و هي حامل منه فالنكاح باطل •

فصل الصاد المعجمة • الفرض بالفتح و يكون الراء المهملة في اللغة التقدير و القطع و في
بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجريزي اي الحكم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض
في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهري يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصور
و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض ههنا بمعنى التجريز العقلي
و لا بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقا من المعنى السابق و هو التجريز العقلي اذ للعقل ان يفرض

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما احلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي تلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اخترايا و هو التعمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة احلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمى في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور فى الانزاعى مطابق للواقع و فى الاختراعى مخالف له بالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض فى قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثانى المذكورين فى عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناه ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع فى الفرض و عدمه فى الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الترتفرض و الحج واجب • و فى كشف البزدي اختلفت العبارات فى هذه ف قيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة فى اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان فى السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • و قيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • و قيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة فى اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك فى فرضيته و لا يكون فرضا فى نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل القطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة فى اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الافامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ التعملى بالظني فهو حد الواجب انتهى • أعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالغرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية فى تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة و لا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مآولا فاسق دون الثاني كما عرفت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبتت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه امما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اهل كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر الممتذكر له والاول يسمى فرضا اعتقاديا والثاني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفواته كفصل الغم والانف في الفصل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبتت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والذنب والخبر المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبتت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب والمباح على راي الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخير واكلوا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي والظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكفهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كذا ذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كنعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الجليبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا ووجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيء بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة ويطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

أصحاب الفرائض وأصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب أو السنة أو الجمع كذا في الشريفي وغيره •

الافتراض هو عند المذتقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئاً معيناً وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه المحصل مفهوم العكس وإنما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى العام الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحباب وحمل وصف المحمول كما هو في الأصل ايجاباً أو سلباً ليحصل العكس أي بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب أو يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى صادقة معها كما في بيان عكس اللادوام في الخاصتين والافتراض لا يجري إلا في الموحدات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لمؤنا عبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضاً وفيضوة إذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فمال عن جوانبه ثم نقل الفيض إلى الوهاب بطريق الامتعاراة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سبباً للتجاوز إلى الغير أو نقل أولاً إلى المواهب بتلك الطريقة أيضاً أي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة الزائفة في الطرفين ثم نقل منه إلى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها إلى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الأول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئاً لا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضاً اصطلاحاً ولا يسمى ذلك الانسان فيضاً ويطلق أيضاً على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الأول بمعنى النسبة أي ذو الفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازاً وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقال الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلي الإلهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وإنما يتعين ويتيد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عيذا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة إليه تجلياً وجودياً يفيد الوجود وان كان المتجلي له موجوداً خارجياً كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة إليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض الأقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتى الموجب لوجود الأشياء استعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الأول ودر كشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزّه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مروجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

صمي پس در حضرت عیسی و قیل فیض اندس فیض حق تعالی که واسطه روح اعظم بود و بدین فیض شئون ذاتیه و اعیان ثابتہ گشتند و فیض مقدس عبارتست از تجلیات اسمائی که موجب است مر ظهور چیز برا که تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود و قیل فیض مقدس فیض حق تعالی که واسطه روح اعظم بود و بدین فیض وجود جمیع ارواح و نفوس پیدا شد انتہی کلامه •

المستفيض هو عدد بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل

الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفارقة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارقة بالتوصيف و شركة المفارقة بالاضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ما ذننين او صبي مذنون و بالغ و المال يعم التقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين از من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في العيمة و المراد بأحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارقة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الوالي فوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيص و المقدس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشمر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعروا احلامكم لسقام الجهل شامية • كما دامائكم تشفي من الكلب • نزع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشقاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي تلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو العمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فلاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشامعي يقول هو الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله * و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب * و في كشف البزدي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل للقطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احتراز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احتراز بقوله مطابقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى * اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفارقت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفارقت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرضت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبتت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افرادة و الحنفية يخصصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اهل كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا والثاني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفواته كغسل الغم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بحكم المكذب ومتواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و الدص والخير المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب والمباح على راي الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخير و نكحوا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي والظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما وعلا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الجلي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا ووجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيب بانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو الفرائض هي جمع فريضة ويطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

أصحاب الفرائض وأصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب او الصنة او الجماع كذا في الشريفي وغيره •

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان مكنوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا معيذا وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحتجاب وحمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الالوام في الخاصتين والافتراض لا يجري الا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لموتنا عبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيدضوه اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاراة التدمية بتشبيهه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى انغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيهه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا عوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع ادوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا ولا يسمى ذلك الانسان فيضا ويطلق ايضا على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذوالفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقول الصونية الفيض عبارة عما يفيد التجاي الالهى فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتبدد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عيدا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود وان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض الاندس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتى الموجب لوجود الاشياء استعداداتها في الحضرة العالمية والفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الاجامى في الفص الاول و در كشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که مغز باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

هتامي پس در حضرت عيني وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطه روح اعظم بود و بدین فيض
شئون ذاتیه و اعيان ثابتة گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائی كه موجب است مر ظهور
چيزها كه تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه
واسطه روح اعظم بود و بدین فيض وجود جميع ارواح و نفوس پیدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل
الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف
و شركة المفارضة بالإضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من
اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تزعم بين صبيين ما ذرين او صبي مذن و بالغ و المال يعم
النقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا بأس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد
التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح
فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين
مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي
لابين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استدعمل في عرف الشرع في المرأة التي
نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر
لها فزوجهـا فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الواي قوضها اي زوجهـا بلا مهر او على ان لا مهر لها
و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص
و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و نوض اليه خلق الدنيا فهو
الخلق لها و قيل نوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و يكون الراء لغة الفصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهمة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر
بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دماكم تشفي من الكلب • فرع على
وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دماهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء
في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهمة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

التفويق هو ماخوذ من قولهم برد مفوق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل
البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلائمة وجمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير ممن المستوية المقادير قول
من يصف صحابا

تسريل وشدا من خزوز تطرزت • مطارفها طرزا من البرق كالتبر

فوشي بلا رقم ونقش بلا يد • ودمع بلا عين وضحك بلا ثغر

تسريل اي لنس السريال والوشى ثوب منقوش والخزوز جمع خزر وتطرزت اي اتخذت الطراز والمطارف
جمع مطررف وهو رداء من خزر مربع له اعلام والطرز جمع طراز وهو علم الثوب ومن المتقاربة المقادير قول الشاعر
• شعر • احل وامرر وضرو انفع و لن واخشن ورش و ابرو انتدب للمعاني

اي كن حلوا للاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعاً للموافق ليذا لمن يلائن خشنا لمن يخاشن
ورش اي اصلح حال من يخل حاله و ابر اي افسد حال المفسدين وانتدب اي اوجب
للمعاني واجمعها وهذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه
جمعا بين الامور المتناسبة والثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول
لكن صاحب الانتقان اعتبره صنعة على حدة وقال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى
من المدح والوصف وغير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تساري الجمل
في الزنة وتكون في الجمل الطويلة والمتوسطة والقصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهو
يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين ومن المتوسطة قوله تعالى يولج الليل
في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي قال ابن ابي الاصبع
وام يات المركب من القصيرة في القرآن •

فصل الكاف في الفذلة هي في كلام العلماء يراد بها اجمال ما فصل اول كذا ذكر الخفاجي
في حاشية البيضاوي ويقال ايضا ان الفذلة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي
عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام والتفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على
قوله وهو فذلة التقرير الخ يعني ان فذلة الحساب كما تنفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء
متفرع على قوله تعالى والحرمات قصاص نتيجة له وليس معناه انه اجمال لما تقدم ان لا تفصيل
نهما تقدم انتهى وفذلة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا ومن فذلة الحساب قوله
تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم نص عليه في البيضاوي
وحاشية لمولانا عصام الدين فالفذلة ماخوذة من قولهم فذلك كذا كالبسمة والحمدلة والله اعلم •

الفلک بفتح الفاء واللام واحد وجمعه الافلاك المصممة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تصمى المفاصل بالامهات عندهم كما وقع فى العلمى فى فصل المعادن وهو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائما وقد يطلق الفلک على منطقة تلك الكرة مجازا وقد يطلق على ما هو فى حكم المنطقة كالفلک الحامل لمركز الحامل فبقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاملة بتبعية فلک القمر فانها حركة عرضية ذاتية وانت تعام ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه واذا احترز عنها ينبغي ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هى مستندة الى الارض وايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة فى مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ماكن فى الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلک الثامن وممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلک الاعظم ويشكل ايضا بالتميمات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثرين واعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة النخس وبعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد على الاول التدوير فانها ليست متشابهة النخس مع انها تسمى افلاكا وعلى الثاني انه لم ينقل عن احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضية مع ان حركة الكل ذاتية والحق ان يقال ان الفلک كرة مستقلة لا تقبل الخرق والانارة فيخرج المتميمات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التدوير وقولهم دائما احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسر فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر فى موضعه وما ذكره بعضهم من ان الفلک جسم كروي لا يقبل الخرق والانارة شامل للمتميمات ايضا وكذا ما وقع فى التذكرة من ان الفلک جسم كروي يحيطه سطحان متوازيان وربما لا يعتبر السطح المقعر كما فى التدوير شامل لها اذ يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتميمات ايضا وباجملة لا فرق بين المتمم والتدوير فاطلاق الفلک على احدهما دون الآخر تحكم ويمكن ان يقال ان كل واحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح ولا شك انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج وغير ما تعلقت بالممثل ولم يتعلق بالمتمم نفس على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل والمتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلک عليه ومن لم يشترط فى الفلک تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلک على المتمم واما ما قال شارح التذكرة من ان الاكثرين لا يسمون المتميمات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي فى حاشيته الجفميني وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميمنية الفلک جرم كروي الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون والفساد وعلى راي الاسلاميين عبارة عن جرم كروي الشكل يحيط بالمفاصل انتهى و اعلم ان الافلاك على نوعين كلية وجزئية فالكلية هى التى ليست اجزاء لافلاك آخر والجزئية ما كانت اجزاء

لذلك * آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كالكالات السيارات * فائدة * اطلاق الفلك على المنطقة من تبديل تسمية الحال باسم المحل و خصوا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار التحرك المتغير في مفهوم الفلك تشبيها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الاملاك اذ هي كابية لا يبراد البراهين سموها افلاكا لقيامها مقامها يريده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطارد حول مركز المدير فلما مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين * فائدة * قال الحكماء الفلك جسم كروي بسيط لا يقبل الخرق و الالتيام و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و لا قبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق و الالتيام هذا خلف و لا حار و لا بارد و لا لكان خفيفا او ثقيل فيكون فيه ميل صاعد اوهابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و ملك البروج و الاملاك السبعة للسيارات و الاملاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخرون يسميان بالجوزهر و المائل * فالفلك الاعظم جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحه مقعرو هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا ملك الاملاك و ملك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماه السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلى البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطبا العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية حريجة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فان نفسها المحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه نهى المحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض * و فلك البروج جسم كروي مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعروهما يماس محدب

فلك زحل و محدبهما يماس مقعر الفلك الاعظم و يسمى بفلك الثوابت ايضا لان جميع الثوابت مركوزة فيه و بصماء الروية و اقليم الروية لكثرة الكواكب المرئية فيه كما في شرح بيصت باب في الباب الرابع عشر و الفلك المكوكب و الفلك المصور كما في شرح التذكرة و يسمى في لسان الشرع بالكرومي و هو كرة واحدة على الاصح اذ لا حاجة في الثوابت الى اكثر من كرة واحدة و ان جاز كونها على كرات متعددة و لذا ذهب البعض الى ان اكل من الثوابت فلكا خاصا و ذلك بان تكون تلك الافلاك فوق فلك زحل محيط بعضها ببعض متوائمة الاقطاب متوائمة المناطق متوائمة الحركات قدرا و جهة او يكون بعضها فوقه و بعضها بدن الافلاك العلوية او تحت فلك القمر و قيل ان لكل منها تدوير و حركات الجميع متوائمة القدر و الجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضية و يكون لفلك الثوابت حركة خاصة زائدة على حركات التدوير و لذلك لا يقع الرجوع و يقع البطوء في النصف الذي يكون جهة حركته مخالفة لجهة حركة فلك الثوابت و على هذا يحتمل ان يكون اختلاف مفادير حركات الثوابت على ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتى ام يدركها اكثر المتقدمين و اعتقدوا الامالك ثمانية و اسندوا الحركة اليومية الكرة الثوابت و ابرخس بالغ في الرصد فاطلع على ان لها حركة ما لكنه لم يدرك مقدارها و بين صاحب المجسطي انها تتحرك في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة فتم دورته في ست و ثلثين الف سنة و المتأخرون اختلفوا في ذلك ماكثرهم على انها تقطع في ست و ستين سنة شمسية و قيل قمرية و قبل في سبعين سنة و حركة تلك الثوابت غريبة على منطقته يسمى ملك البروج ايضا تسمية للحال باسم المحل و تسمى منطقة البروج و منطقة اوصاف البروج لمروها هناك و على قطبين غير قطبي العالم يسميان قطبي البروج و يلزم من اختلاف الاقطاب مع تحاد المركزين ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار على نقطتين متقابلتين اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلك الاعلى و اما امالك السبع السيارة و يسمى كل منها كرة الكوكب و الفلك الكلي له فلك زحل جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مقعروهما يماس محدب فلك المشتري و محدبهما يماس مقعر فلك البروج و هكذا الى ملك القمر بل الى الارض يعني ان مقعر ملك المشتري يماس محدب فلك المريخ و مقعر ملك المريخ يماس محدب فلك الشمس و مقعر فلك الشمس يماس محدب فلك الزهرة و مقعر فلك الزهرة يماس محدب فلك عطارد و مقعر فلك عطارد يماس محدب فلك الجوزهر و مقعر فلك الجوزهر يماس محدب المائل و مقعر المائل يماس محدب كرة النار و مقعر كرة النار يماس محدب كرة الهواء و مقعر كرة الهواء يماس مجموع كرة الماء و الارض و مقعر بعض كرة الماء يماس بعض سطح الارض و اما الافلاك الجزئية فنقول فلك الشمس جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقتهم و قطبها في سطح منطقة البروج و قطبيه ولذا سمي بالفلك الممثل ايضا و في داخل هذا الفلك بين سطحيه المتوازيين لا في جوفه فلك اخر جزئي يسمى بالخارج المركز و بفلك الارج ايضا و هو جرم كروي شامل للارض المحيط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحى الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما وتسمى هذه النقطة بالوج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحى الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج وتسمى بالخفض فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين سطوحا بل مختلفتي النحن احدهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محوية له والحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا النحن غاظا و رقة ورقة الحاوية منهما مما يلي الوج و غلظها مما يلي الخفض و رقة المحوية مما يلي الخفض و غلظها مما يلي الوج وتسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كروي مصمت مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يمازى قطره نحن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه واما اولاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير وهو مصمت ان لا حاجة الى مقعرة و مركز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحى الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كروي مصمت في جرم فلک التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما واما ملكا عطارد و القمر فيستمركان في ان كل واحد منهما مشتمل على ثلاثة اولاك شاملة للارض و على ملك تدوير الا ان بينهما فرقا وهو ان فلک عطارد مشتمل على فلک هو الممثل و على فلکين خارجى المركز احدهما وهو الحاوي للخارج الاخر لكون الآخر في نحنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر وهو فيما بين سطحى الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهى الوج و مقعرة يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهى الخفض و الثانى وهو المحوي و الحامل للتدوير وهو في داخل نحن المدير على الرسم المذكور اى كدخول الخارج الاول فى الممثل و فلک التدوير في نحن الحامل و ال و كى فى التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلک عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان لحددهما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل و المدير و يسمى الوج الممثلة و اوج المدير و الثانى وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الوج المديرى و اوج الحامل و كذا يلزم ان يكون له خفيضان احدهما الخفيض الممثلة و خفيض المدير و ثانيهما الخفيض المديرى و خفيض الحامل و اربع متممات اثنتان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير واما فلک القمر فيشتمل على فلکين كل واحد منهما جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلک خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلاثة شاملة للارض و احد الفلكين الاربعين الموافق المركز هو الذي يحيط بالثانى يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة سمى بالجوزهر والذاني وهو المحيط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقتة مائلة من سطح منطقة البرج وهو في جوف الجوزهر لا في ثخنه والحاصل في ثخن المائل على الرسم المذكور والتدوير في الحاصل والقمر في التدوير على الرسم *

فصل اللام * الفصل بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اى فرقت و مطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكلام اما مرفوعا على التجزية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب والضابطة انه اذا كانت بعده نى يقرأ مذونا و لا يصح الوقف عليه حينئذ و اذا لم يكن بعده نى فالسكون ومنها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيى في فصل الفاء من باب الواو ومنها الزحاف الواقع في العروض وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة * و در منتخب گوید فصل اسم تغييريست كه در قافية بيت واقع شود و آن اسقاط يك حرف متحرك يا زياده است و مانند آن ميان بيت جائز فيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ومنها مقابل الوصل فال اهل المعايي الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اى ترك عطف بعض الجمل على بعض ومن شانه العطف ان لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و اما احتادوا الجملة على الكلام ليشتمل ماله محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لاتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخيران فيعطف في كل اثنتين اولا و يعطف الاخيران على الاوليين لان مجموع الاخيرين يذاسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما وعلى هذا القياس في الفصل والفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص والمراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول *

ومن الفصل القطع والاستيناف ومنها زمان من ازمة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع و خريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء فير ما عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التأثير في الابدان بالنسخين و التبريد و التجهيف و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروج به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النبات و اخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمدة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانون في فصل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائلة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شئ عن شئ ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصا او كليا وقد يميز الشئ من غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشئ في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشئ في ذاته ببيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اى تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود و غير محصلة اى لا تطابق تمام ماهية بشئ من تلك الاشياء و اذا اقترن بها الفصل افرزها اى ميزها و عيضا و فوسها نوعا اى حصلها و كملها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من الموازن الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعنى المادة صالح لان يكون ادواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معيننا و استعد المزم ما يلزمه و لحقوق ما يلحقه و ان النفس الناطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعد لقبول آثار الانسانية و خواصها ولولا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحصل على الشئ في جواب اى شئ هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اى شئ هو في ذاته او اى حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس و الحساس عن الاول فان اى شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية او اخص منها و القيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشئ في جوهره بل في عرضه فالطالب باى شئ ان طلب الذاتى المميز عن مشاركاته فبالقبول في جوابه الفصل و ان طلب العرضى المميز بالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب أي شيء يخرج الجنس والنوع والعرض العام عن الجنس والنوع يقال في جواب ما هو والعرض العام لا يقال في الجواب أصلا وفيه بحث لأنه ان اعتبر التمييز من جميع الأغيار يخرج من التمرغيب الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس أيضا مميز للشيء من البعض فدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب أي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو وحينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب أي وهم مصرحون بخلافه ولا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شيء أصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية * التقسيم * الفصل اما قريب او بعيد فليل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان والبعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحياس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم الغامى وقيل القريب ما يميز ماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود والبعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعنى ان الفصل ان يميز ماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا ومميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا وان يميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبته واما المميز عن المشاركات في الوجود فان يميزها عن جميعها فهو قريب والا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات وقلته ومد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد وقيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه ربما يستدل على بطلانه وتفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه وشرح السمسية وحواشيه •

فصل الخطاب عذ بعض علماء البيان عمرة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله ويجيء في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • ودر منتخب ميگوید فصل الخطاب كلامی كه نصیحه وروشن باشد و فرق كنده بود میان حق وباطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البينة على المدعي واليمين على من انكر •

الفصل المشترك هو عند الرباعيين الحسد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب

الحاء المهملتين •

الفصالة هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاملة صغرى وهي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو حبل بالتدوين ومنها ما يسمى فاملة كبرى وهي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتدوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض والتدوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي می آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است و بعضی گویند نه بلکه

فإن المركب من سبب ثقيل وخفيف وكبرى من سبب ثقيل وتند مجموع و ابراهيم بن عبد الرحيم عروض كلمة چهار حرفي را فاصله ميگويد بصاد بي نقطه و كلمة پنج حرفي را فاصله ميگويد بصاد با نقطه بجمله آنکه بيک حرف زياده است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و آن خباز ميگويد که بعضي هرو را فاصله گویند بصاد با نقطه و اول را بصغري و دوم را بکبرى قيد کنند چنانکه فاصله را بصاد بي نقطه قيد کنند بصغري و كبرى و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركاناً و منها كلمة آخر الآية كفاية الشعر و قرينة السجع و قال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيدويه بيوم يات و ما كذا نبغ و ليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لا الصناعية و قال القاضي ابو بكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها ايهام المعاني و فرق الداني بين الفواصل و رؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره و كذلك الفواصل تكون رؤس آي و غيرها و كل راس آية فاصلة و لا عكس اي ليس كل فاصلة راس آية قال و لاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيدويه في تمثيل القوافي يوم يات و ما كن نبغ و ليسا راس آية باجماع مع اذا يصر و هو راس آية باتفاق و قال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقتان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائماً تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائماً تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير فاصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالانصاف و لا محذور في ذلك لانه لازمة فيه و لا نقصان و اما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز و احتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في الذئب و فاصلة البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف السجدة و الاشباع و التوجيه و ليس بعيب في الفاصلة و جاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و فاصلة الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف فاصلة القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليهم و الميعاد مع التواب و الطارق مع الثاقب و قال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسن الكلام بها و هي الطريقة التي يباين القرآن بها هائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنده الكلامان و لا يجوز تسميتها قوافي اجماعاً و في تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابي الاصم لا يخرج موصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمكن و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان •

التفصيل هو مقابل الاجمال كما مرو تفصيل المفصل و تفصيل المركب مد سبقاً في لفظ المعالطة

و **المفصل** يطلق ايضاً على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضاً في فصل الراد من باب السين المهملة •

الانفصال هو قد الاتصال كما يذكر في فصل لام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضاً على كون

مفصول الخنايع • الفضلة • الفضولي • الفضول (١١٣٢) فصل الدور • الافضل • الفاضلة • تفضيل النسخة
الفعل

الشيء بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الدور والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل التكم يفصله
من المتصل ويطلق المفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة ويطلق المنفصل ايضا على قسم
من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على ما بقي بعد استثناء الخط الاقصر من
خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كل واحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول والقصر فاذا
استثنى الاقصر من اطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصل اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو
المنفصل الاول وان كان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة
وجذر ثمانية ذو الاسمين الاول وثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول وجذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني
فجذر ثمانية واربعين الا حنة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر
المقالة العاشرة •

مفصول النتائج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيء •

الفضلة بالضم وكون الضان المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال والمفعول ونحوهما
مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام وهذا هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ما يزيد على اصل
المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في السجلى والاطول في بحث الاطناب في تعريف التتميم والمراد بالفضلة
في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني وبعض النحاة يطلقها على النصب وقد سبق في لفظ الاعراب •
الفضولي لغة المنسوب الى مفضل بالضم وهو في الاصل جمع مفضل بمعنى الزيادة غلب على
ما لا خير فيه ويستعمل بما لا يعنيه ولذا لم يرد الى الواحد عند النسبة وشرعا من ليس بوكيل كما قال
المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي والاميل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي •
الفضول نزد موفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاي مهملة •

فصل الدور عند الملجمين قد مر في لفظ السدة في فصل الوار من باب السين المهملة •

الافضل نزد اهل عروض اسم بحريست ووزن سالم تام آن بحر متفاعلى هشت بار ووزن
محرز آن متفاعلتى شش بار كذا في جامع الصنائع •

الفاضلة هي الفاضلة عند البعض وقد عرفت •

تفضيل النسبة عند المحاسبين يذكر في لفظ الذخبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء وسكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة وهو ما دل على معنى في نفسه
مقترب باحد الازمنة الثلاثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب الميم اعلم ان الفعل منفصل
على ثلثة معان يدل عليها مفضلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدرى وثانيها الزمان وثالثها النسخة
الى فاعل ما فالمادة موضوعة بالوضع الشخصي للحدث والهيئة اى الحركات مع الترتيب و الحروف الثلاثة

موضوعه بالوضع النحوي النسبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامى الحجارة الا ان اجزائه لما لم تكن مترتبة
في السجع لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان ههنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور وهو تقييد الحدث
بالزمن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه
الفعل اللغوي وهو المصدر وفيه نظر لان ما تضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسر
هـ انما هو اسم بمعنى الشأن فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسر هـ وفيدع الفاعل بكسر
الفاء يطلق على المصدر وعلى الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن والقبح كذا ذكر الهداد
في حاشية الكافية وينقسم الفعل الى متصرف وهو الذي يجيء منه ماض ومضارع وامر ونهي الى غير
ذلك كاسم الفاعل واسم المفعول وغير متصرف ويسمى جامدا ايضا وهو الذي لا يجيء منه ذلك كليس
عسى ونعم كذا في غاية التحقيق وغيره في بحث افعال المقاربة والى متعد وغير متعد وقد سبق في فصل
الواو من باب العين المهملة ويطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق وعند المتكلمين صرف الممكن من
الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان وهكذا عند الحكماء ويقابله القوة كما يجيء
وبعبارة اخرى هو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او
المستقبل او الحال وقد سبق في لفظ المطلقة ويورده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في
كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي
او الحاضر او المستقبل ويطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التأثير كالمسخن مادام يسخن
ما له مادام يسخن حالة غير فارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ
السخونة لانه يبقى بعد التسخين ويقابله الانفعال وهو الدائر كالمسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير
قارة من التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعده وغير استعدادها لها اي
غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخين فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف واعلم انه اما كانت
هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل وان يفعل دون الفعل و
الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر بخلاف ان يفعل وان يفعل فانهما لا يستعملان
الا في التأثير والتأثر هكذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

شبه الفعل و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل ويكون فيه حروفه
اي حروف الفعل كاسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل والصفة المشبهة والمصدر ويقابله معنى
الفعل وهو ما يستنبط منه معنى الفعل ولا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف وان كان جارا ومجرورا
وكحروف التنبيه والاشارة وحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو وكحروف
التمني والرجي وكحروف التشبيه ومعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد مشابه

عمروا مقبلا و كالمضروب و كاسم الفعل وقيل لالحروف المتفهام و النفي و ان من الحروف المشبهة
بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكايسية و سواشيهما
في بحث الحال و في الفوائد الضيائية ادخل الطرف المستقر في الفعل او شبهه حيث قال ما حاصله
ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الطرف ان
كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المستدبط من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة
و التنبيه و كالداء و الترجي و الدمني و التشبيه و لا يحفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل
و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اولا كذا قيل و قد يراد بمعنى الفعل
ما يشتمل شبه الفعل ايضا و قد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من
باب الجيم •

الانفعال عند الحكماء هو الثائر و قد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة
الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجع سميت تلك
الكيفيات بها لوجوبها الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحالة العمل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث
بانفعال وقع في مادته او بذوقها كحرارة الدار فانها و ان كادت ثابتة لبيسط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد
الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم لما سمو تلك الكيفيات بذاك الاسم سموا مقابلها
بالانفعاليات تميزا لها عن اختها و تنبيهها على قصور فيه و لكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل
محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره كالنار وادها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها
مدفعا و الحرارة و البرودة كيفيتان معليتان و الرطوبة و اليابوسة كيفيتان انفعاليتان قبل و لما كان الفعل في
الاوليين اظهر من الانفعال و الانفعال في الاخرين اظهر من الفعل سميت الاوليان معليتين والاخرين
انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

الافاعيل و تسمى بالانفعائيل ايضا هي عند اهل العروض الاجراء و اصول الاجزاء تسمى اصول
الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

فعل ما لم يسم فاعله هو عند النحاة فعل حذف فاعله و اقيم المفعول مقامه كضرب و دهرج و يسمى
معا مجهولا ايضا و مبنيا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كاسي الحسن لم يكتف بقوله
حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد الحد عند الكل كذا ذكر الغلوبي عبد الحكيم
في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول
مقامه ثم اقول كما يجيى الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيى من اللازم لعدم المنان بين مفعوليهما

فإن الفعل اللازم ما لا يتجاوز إلى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول أي مفعول كان مما يصح اسناده إليه ألا ترى أنهم يقولون جالس الدار و سير صير شديد و حير الليل و يجعلونها من المجاز العقلي و سيحیی ان سيحويه يجوز قيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و قعد على ما في الباب وقع القيام و وقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يويده أي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم أي ندموا يعني افتاده شد در دستهای ایشان يعني پشیمان شدند و اصل ري آنست كه هر كرا پشیماني سخت روي دهد دست خود بگزد و دهان ري در دست ري افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الندم في ايديهم و لم يذكر القدم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيى من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيحیی في بيان المفعول به .

أفعال القلوب و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شيء من هذه الانعال بمعنى الشك أي تساري الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شيء بشيء على صفة فاذا اقتضت مفعولين ونائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداولة النوى فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما مذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الاعمال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالفاء و التعليق اتخذ و صير و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب *

الأفعال الناقصة عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الانعال التامة كضرب و قعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عصى قد يجيى ناقصة و قد يجيى تامة ثم التقرير هو الجعل و التنبيت و اللم صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التنبيت و الانبئات ادراك ثبوت الشيء اجابا او ملبا ليشتمل ليس أي الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الإعلان على ما تقرر في محله و هذا بذات على ان اللفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية فيصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان مبانيها ثبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتغالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و منهم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه ان طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف مائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا مكانة الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لتلايرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا ان لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعها مجموعهما لا التقرير فحسب وقيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف لافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة ان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك ومن ثم احتيج فيها الى الجملة الاسمية فالتعريف تام * وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راي من ذهب الى انها مسلوقة الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة بمعنى قولك كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعيا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق يعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق يعينه كان و سميت ناقصة لانها لا تتم بمرفوعها اي لا تصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر قيذا فيه لتربية الفائدة اي ازبادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما ويفيد كان تعييده بمضونه فان معنى كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام المنتصف الحصول في الزمن الماضي وقيل على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا ان لم يعد عمل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد وليس

مصحفها إلى عيسى ولو قيل بانها مسندة إلى اسمها وليست مقيدة للخبر لا يتجوز ولا يضر امتداد خبرها إلى الاسم لأنه قد عهد إلى الاسم بسند إليه شيئا كما في قولك ظن زيد قائما وجاء عمرو ضاحكا وفي الرضي تسمية مرفوعها اسما أولى من تسميته فاعلا لأن الفاعل في الحقيقة مصدر الخبر مضافا إلى الاسم لكنه ميموه فاعلا على القلة ولم يسمو المنصوب بالمفعول بذا على أن كل فعل لابد له من فاعل وقد يستغنى عن المفعول وقال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا واسما كذلك يسمى الخبر مفعولا وخبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيه بالمفعول ومندرج في نحوه إلا أنه ليس قيداً للفعل وشبهه بل الأمر بالعكس لأن الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى *

أفعال المقاربة قال بعض النحاة هي أفعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت بأحكام انفرادها بالذكر ولا يخفى ما فيه إذ كل فرقة من الأفعال الناقصة مختصة بأحكام لا توجد في أخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي أنها ليست ناقصة لأن المقصود نسبة الحدث أعنى القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها وإن معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لأن أفعال المقاربة مرفوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء أو حصولا أو اخذا فيه ألا ترى أن معنى عسى زيد أن يخرج قارب زيد الخروج أو قرب عن الخروج ومعنى كاد قرب ومعنى طفق اخذ ومجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة وإلا لكان جميع الأفعال النسبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال وشبه بالناقصة ولذا قال في اللباب ويتصل بالأفعال الناقصة أفعال المقاربة انتهى وعرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء أو حصولا أو اخذا فيه والمراد بما الفعل واللام في لدنو للغرض لأن الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة والزمان في مدلولها أيضا والظاهر أن اللام صلة الوضع والمراد ببيان المعنى المشترك الذي به تمايز من باقى الأفعال كما مر في تعريف الأفعال الناقصة والدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه ومنشأه رجاء المتكلم وطمعه بحصول الخبر للفاعل وقد يكون جزمه بأشرف الخبر على الحصول من غير أن يشرع فيه وقد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع أنواعا ثلاثة باعتبار منشأه وسبب حصوله في ذهن المتكلم والاول مدلول عسى في قولك عسى زيد أن يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب أنك ترجو ذلك وتطمعه لا أنك جازم به والثاني مدلول كاد مكاد في قولك كاد زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله والثالث مدلول طفق نطق في قولك طفق زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر أي فيما يفضى إليه بقوله رجاء أو حصولا أو اخذا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع أي دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز أن يكون تمييزا عن الدنو لكونها أنواعا له قال ابن مالك في التسهيل إن أفعال المقاربة منها للشرع نحو طفق وجعل واخذ وعلق ومنها للمقاربة نحو كاد وكرب ولوشك ومنها للرجاء نحو عسى وحرى

وقال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببنفس افراده لان بعضها للشروع وبعضها للترجي واختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

فعل التعجب هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب وقيل افعال التعجب كذا وقيل فعلا التعجب كذا فافراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس وجمعه بالنظر الى كثرة افراده و تثنيته بالنظر الى نوعي صيغته وعلى كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية والجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقص احد بمثل لله درة لكن ينتقص بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب وليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها وان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره وما ذكر فكثير اما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل وقاتله الله من شاعر وغيره ليس كذلك وله صيغتان ما افعله و افعل به وهما غير متصرفين نحو ما احسن زيدا و احسن بزيد •

افعال المدح والذم عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح او ذم فلم يكن مثل مدحته او ذمته منها لانه لم يوضع لانشاء وذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشى المدح وتحدثه بهذا اللفظ وليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلاثة مقصودا بمطابقة هذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته وذمته فان القصد فيه الاخبار بالمدح والذم والاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه وكذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه وان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب وذلك يستلزم انشاء المدح والذم وكذا مثل الامر من مدحت وذمت لانها لانشاء طلب المدح والذم لا لانشاء المدح والذم والتزم ان يكون فاعل افعال المدح والذم مضمرا مفسرا بفكرة منصوبة موضعا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد وبئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضعا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في الباب •

الفاعل هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن الحاجب والمراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا والمراد بالامكان مجرد ثبوت شئ لشئ سواء كان اصليا او لا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها وسواء تعلل به ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه او طلب او انشاء ففي ما قام سلب الوقوع

لا حجب الاسناد وفي ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلا حاجة في شمول التعريف لفاعل النفي والشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد الجواب او نفيا محققا او مفروضا ثم اعلم انه ان اردت بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف و الجدل فانه وان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه و الابدال منه و يتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت والتاكيد والبيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع اصلا وان اردت به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع والفعل يشتمل التام والناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض وان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلا بد من تخصيص الفعل بالتام والمراد بشبه الفعل ما يشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل والصفة المشبهة و افعال التفضيل واسم الفعل والمصدر والظرف والمنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفي تناول الحد فاعل الظرف خفاء واما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له وفي قوله و قدم عليه اى قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكونيين والمراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه وليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل وموله على جهة قيامه به اى اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل والصفة المشبهة واحتراز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من ام يجعله داخلا في الفاعل واما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به وانما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد وكذا الطول ليس قائما بعمره * فائدة * العامل في الفاعل الفعل او شبهه وقيل الاسناد والاول اقوى لكونه اسرا لفظيا و الاسناد ضعيف لكونه معنويا *

المفعول لغة الشئ المحدث مشتق من الاحداث ويعبر عنه بالفارسية بكودة شدة • وفي اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة ولم يسند اليه ذاك الفعل و تعلق به تعلقا مخصوصا والمراد من الفعل اعم من الحقيقي والحكمي وقيد لم يسند لخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحيا و تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اى باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا والمراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او ملته او صاحب معنوله فخرج التمييز والحال والمستثنى

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم وهو عندهم خمسة أنواع • الأول المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا و فعلا ايضا كما في الارشاد و مصدرا ايضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه ميبويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى و هو اسم ما فعلة فاعل فعل مذكور بمعناه و المراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول الفاعل بواسطة الضاربة الى احداث الضرب و المعنى المصدرى المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التأثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدراسي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراسي هذين و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث و الموجد و كذا لا يرد مات موتا و نحوه و اذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قياصه به بحيث يصح اسناده اليه و كذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه و المراد بالفاعل اعم من الحقيقي و الحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم فندبه على ان المفعول المطلق مرر اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكورة صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضرب الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعلة فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفاعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا و وجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر • التقسيم • المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فالأول هو ما لا تزيد دلالة على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شئى عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبين نوع او عدد و هو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا و لا يثنى و لا يجمع لدلالتهم على الماهية من حيث هي هي و الموقت و يسمى محدودا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للذوق وهو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجح الثورين

أو من الصفة مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا أو مع حذفه نحو عمل صالحا أى عملا صالحا أو من كونه اسما صريحا متبدا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته أنواعا من الضرب أو الإضافة نحو ضربته اشد ضرب أو من كونه مثلى أو مجموعا لبيان اختلاف الأنواع نحو ضربته ضربتين أى مختلفتين أو من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الإشارة إلى ضرب معهود أو كان للعدد أى المرة وهو الذى يدل على عدد المرات معينا كان العدد أولا سواء كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة أو من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا أو من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات أو غير المميز به نحو ضربته ألفا أو من آلة الموضوع موضع المصدر نحو ضربته موطا و سوطين واسواط فان تثنية الآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الأصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط و أيضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مجرورا بالاضافة أو حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عرث الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره أى غير ذلك المصدر نحو له على ألف درهم اقترانا أو وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تأكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كأنها نفسه و الثانى يسمى توكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتأخرين فان حيدويه يسمى الاول أى التاكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثانى أى التاكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و الثانى المفعول فيه و هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان أو مكان كذا ذكر ابن الحاجب و يسمى ظرنا أيضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكرة اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ أو المقدر أو شبهه كذلك أو مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذاك أو اسم مصدر أو التزاما نحو قتلته يوم الجمعة أى ضربته ضربا شديدا فيه أو ماله لمح إلى المعنى و ان لم يكن مدلول التزاميا أى لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته وقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الرمان و المكان كلها سواء ذكر الفعل الذى فعل فيهما أولا وقوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فيه كيدوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحديثية معتبر في الحد أى المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ إلى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف وقوله من زمان أو مكان بيان لما إشارة إلى حصر المفعول فيه فى القسمين و ليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعول فيه ضربين ما يظهر فيه في

وما يقتر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما
المجذور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعول فيه فيزيد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد
روجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و اما يسمى بالظرف تشبيها له بالوائبي التي تحمل فيهما الاشياء و اما
صاه الكوفيين بالمثل لاجل الانفعال فيه و مما يتعلق بهذا سبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء
المعجمة و الثالث للمفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب نقوله لاجله اى
لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من
الحقيقي والحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا نقوله مذكور احتراز عن مثل
اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور مواد كان لقصد تحصيله بان
يكون ميبا غائبا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعثا كما في قعدت عن الحرب
جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج
ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبته بالضرب تاديبا و
جبنت في القعود عن الحرب جبنا ورد بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة
تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرج عن كونه
حالا و الرابع للمفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبتة معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب
اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفاء و مع
و المراد بمصاحبتة لمعمول فعل مشاركتة له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت وزيدا او مكان واحد
نحو لو تركت الناقة و فصيلتها ارضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لجل مصاحبتة
معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبتة لفاعل
معل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهة فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي
قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك وعمروا و مثال الفعل المعنوي مالک وزيدا اى ما تصنع اعلم ان
مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس
مضمر بعد الواو و الخامس للمفعول به و هو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من
الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهة و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل
بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال
بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا وعلى هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور و لذا قصوه الى ما
هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في
العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زيدا ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في صرحت بزيد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا
 مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه والمفعول له
 فخرج سائر المفاعيل فانها وان تعاقب بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف
 المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به واجيب بان
 الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ما يتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته
 بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب
 في محل قابل للايلاء وهو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة وكذلك لا يتصور بدون ذلك المحل
 قيل اذا اريد بالوفاق يخرج من الحد زيد في صرحت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو
 متوقف على شخص ما يصلح للمضروبة واجبب دانه بتوقف عليه تصور الضرب على البداية وان لم يتوقف
 عليه بالتممين وكذا يخرج الحال والتمايز المستثنى اذاك قال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على
 قولهم ما يقع عليه الفعل لكان ادلى وما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول مالم يسم فاعله
 فاسد من وجهين احدهما ان مفعول مالم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان مواك ضرب زيد معلوم فيه
 انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذا اشتركا
 لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر والذاتي ان المراد تحديدهما ولذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا
 به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزداد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا ولذلك يقال اذا حذف
 الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع وهذا تصرح بانه مفعول به وان
 النصب والرفع جائزان يعتدوان عليه وهو على حالة من كونه مفعولا به انتهى والقول باطلاق المفعول
 عليه مجازا باعتبار ما كان مما ياتي عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو
 الفارق بين المتعدي من الافعال وغيره ويكون واحدا فصاعدا الى الثلاثة والمفعول به بواسطة حرف الجر
 يسمى بالظرف ايضا لمشابهة الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه * فائدة *
 يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاعراء ومنها التحذير ومنها المنادي ومنها المنصوب على
 انشاء المدح او الذم او الترحم ومنها باب الاختصاص

مفعول مالم يسم فاعله اي مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول
 حذف فاعله و اقيم هو مقامه اي اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه
 مقدما عليه جاربا مجرأة في كل ماله اي للفاعل من الرفع لفظا او معنى والتنزل منزلة الحر منه و
 عدم الاستغناء و يجب الاتمامة على وجه لا يخرج عن المفعولية فقوام حذف فاعله شامل لمفعول المصدر
 فمتروك فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لأنه يستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فإنه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة وعطلة في الحذف والإقامة إذا كان عاملاً فعلاً أن تغير صيغة الفعل إلى المجهول ولا يستند إلى المفعول له و لوضع اللام ولا معه ولا غير المتصرف من الظروف والمصادر ولا مبهم الظروف إلا موصوفاً ولا المصادر المؤكدة وعن سيديويه جوازه كقيم وقعد بالاسناد إلى المصدر المدلول عليه بالفعل وقيل إن المصدر و ظرفي الزمان والمكان إنما يستند الفعل اليهما لما استمر فيهما من الاتساع والإجراء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضرباً و اليوم تمته واسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة ولا إلى ثاني باب علمت وثالث باب اعلمت وفي رأى يجوز عند الأمن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شروح الكافية واللبس والمباب والمفصل وغيرها •

فصل الميم • التفخيم بالخاء كالنصر هو الفتح كما مر في فصل الخاء المهمة قالوا يستحب قراءة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه أنه يقرأ على قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه لكلام النساء قال ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء • وقد قال يجوز أن يكون القرآن نزل بالتفخيم فخص مع ذلك في إمالة ما تحسن إمالته ويقابل التفخيم الترفيق كذا في الاتفاق •

المفهوم هو عند المنطقيين ما حصل في العقل أي من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة بالذات كالكلية أو بالواسطة كالجزئية وهذا عند من يقول أن صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة إلا أن ارتسامها فيها بواسطة الآلات أي الحواس وأما من يقول بأنها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم والمعنى متحدان بالذات فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده مختلفان بامتياز القصد والحصول فمن حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث أنها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان والصادق الحلواني وغيرهما وعند الأصوليين خلاف المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكماً بغير المذكور وحالاً من أحواله كما يجيء في فصل القاف من باب القون وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لأن حكم غير المذكور إما موافق لحكم المذكور نفياً لو أثباتاً أولاً والأول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو المسمى بغير محل النطق موافقاً في حكم للمذكور المسمى بمحل النطق ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وإما الحنفية فيصمونه دلالة النص مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما أف فعلم من حال التأليف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو إثبات الحكم فيهما وقوله تعالى لن من أهل الكتاب من إن تامنه بقنطار يوده اليك فعلم منه عدم تادية مانوق الدينار فمفهوم الموافقة تنبيه بالذني على الإلهي كالتفخيم

بالمخيف على ما فوقه وهو الضرب او بالاعلى على الأدنى كالتبديد بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة هكذا في العصري وحاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان اولي يسمى نحوي الخطاب كدلالة فلا تقل لهما اف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان مصاريا يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم الاحراق لانه مساو للاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا و يسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشئى بالذكر كما في كشف البزدرجى وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد اخص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب و منه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله و مفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات و مفهوم الحصر مثل العالم زيد و صاحب الاتقان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعمتا كان او حالا او ظرفا او عددا و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اقل ولا اكثر و الثالث مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فاجلن ان يضعن حملن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فاجلن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فاذا نكحته تحل لاول الخامس مفهوم الاسم وهو بقي الحكم عما لم يتناول الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفى من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشئى باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشئى بالصفة و كما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشئى بالشرط و تعليقه به و على هذا القياس • فائدة • مفهوم المخالفة ام يعتبره الحنفية و الشافعي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بخلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر و الحق انه معتبر الا انه اكثرى لا كلي كما في حدود النهاية وغيرها •

الاستفهام هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الانشاء وهو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على اهم فان المطلوب لبس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر و قد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ازيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاما لذلك و هذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم و هو اثر المعلم لكن يطلب فعلة الذي هو التعليم ليعترتب عليه الاثر و كذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليعترتب عليه الاثر و في ازيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول و في الاتقان وكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر عن شاك يصدق بإمكان الاعلام فان غير الشاك

إذا استفهم يلزم منه تعصيل الحاصل وإذا لم يصدق بإمكان الإعلام انتفتت فائدة الاستفهام قال بعض الأئمة
وما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان مخاطب عنه علم ذلك
الاثبات او النفي حاصل انتهى •

فصل النون • الفتنة بالكسر وسكون المثناة فوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير
والشر وهي في الاصل اذبة الذهب في البوتقة بالذار ليظهر عيارة كذا في بحر المعاني في تفسير قوله
تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة •

الفتنة بالكسر وسكون الطاء المهملة هي الفهم • وفي الصحاح هي كالفهم وقد تفسر ايضا بجودة تهتق
النفس لتصور ما يرد عليها من لغير هذه قد تكون جبالية وقد تكون مكتسبة كما ان عدم الفتنة قد يكون
جبليا وقد يكون عارضا ولو اريد بالفهم ما هو مبداء صار مآل المعنيين واحد هكذا يستفاد من بعض
حواشي شرح المطالع في الخطبة ويعالها الغبارة وهي عدم الفتنة كما في القاموس كذا في الاطول وسبق
ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الدال المعجمة •

الافتنان بالنون من باب الاعتعال هو عذد الباء الاثنيان بكلام بفنيين مختلفين كالجمع بين الفخر
والتعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من
الانس والجن والملائكة وسائر اصناف ما هو قابل للحياة وتمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ
مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال والاکرام سبحانه وتعالى ومنه ثم نجي الذين اتقوا الآية جمع
فيها بين هذاء وعزاء كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

فصل الواو • الفتوة بضم الفاء والمثناة فوقانية وتشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب
وهي عند السالكين كف الاذى وبذل الذبي و ترك الشكوى وقال علي بن ابي بكر الاعوازي ان
اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا وقال اهل التفسير هي كسر الصم في قصة الخليل
عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى
على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك •

الاستفتاء هو عذد الاصوليين والفقهاء مقابل الاجتهاد والمستفتي خلاف المفتي والمفتي هو
الفقيه فان لم نقل بتجزى الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض نكل من ليس مجتهدا
في الكل فهو مستفت في الكل وان قلنا بتجزى الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس
مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد وبالجمله فالمفتي والمستفتي انما يكونان متقابلين ممتدعي الاجتماع عند
اتحاد متعلقهما واما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم اخر فلا والاستفتاء في المسائل العقلية
على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال هكذا في العضدي وبعض حواشيه والمفتي المجتهد

هو الذي لا يبالي ان يحرم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلة باطلة كتعليم الرجل والمرأة ان يرتد فيسقط منه الزكاة او تبدين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تؤدي الى الضرر لم تجز في الديانة وان جز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر *

فصل الهاء * الفقه هو اسم علم من العلوم المدونة وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والفقيه من اتصف بهذا العلم وهو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام وجوز في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا انتهى وقد يطلق الفقه على علم النفس بمالها وما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية ولذا سمي ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر وقد مر ذلك مستوفى في المقدمة *

فصل الياء * الفدية بالكسر وسكون الدال اسم من الفداء بمعنى البدل الذي يخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز * وفدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گویند كه خود را فدای سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات *

التفشي بالشين المعجمة لغة الاتساع وفي اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الفم المعجمة وبذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة *

الفناء بالكسر والفنون ومد الالف كذا كرد خانه ومنه فناء البيت كذا في الصراح وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله ان الفناء بالكسر سعة امام البيت وقيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب واما فناء المصرف المختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضع اتصل بالمصرف معدا ومهيئا لمصالحة من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوة الجنازة ولم يشترط بعضهم الاتصال بالمصرف فقلوة يعنى يك تير برتاب وبعضهم بثلاثة اميال وبعضهم بمنتهى صوت المؤذن وبعضهم بفرسخين وفي المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ *

الفناء بالفتح والمد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيى من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فكلمة ارتفع صفة قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق سميعا وبصيرا كما نطق به الحديث وكذلك حال الفناء في النبي والشيخ انتهى وقال عبد اللطيف في شرح المنقوي الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء ثبوت النعمت المحمودة وقيل الفناء صفة الكون وما كان لاجل الكون والبقاء صفة الكون وما كان لاجل المكون انتهى ودر توضيح المذاهب

گوید فناء نزد ارباب سلوك عبارتست از نهایت سیر فی الله چه میر الى الله وقتی منتهی شود که بنده بادیة وجود را بقدم صدق یکبارگی قطع کند و میر فی الله وقتی متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند انتهى و در مجمع السلوك آرد الفناء هو الغيبة عن الاشياء ربما كان فناء موسى حين تجلی ربه للجبل جملة دكا و خر موسى صمعا ابو سعید خرازی میگوید علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا و الآخرة الا من الله تعالى و البقاء الذي يعقبه هو ان يفني عماله و يبقى بما لله تعالى و قال بعضهم البقاء مقام النبیین صلوات الله عليهم اجمعین فجملة الفناء و البقاء ان يفني من حظوظه و يبقى بحظوظ غیره و فناء متذوق است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر یکی را علامتهاست شیخ عبد القادر گیلانی رحمه الله در فتوح الغیب فرموده اند و علامة فنائک عن الخلق انقطاعك عنهم و من التردد اليهم و الياس بما لديهم و علامة فنائک عنک و من هواک ترک التكسب و التعلق بالسبب في جلب النفع و دفع الضر كما كنت مغيبا في الرحم و كونك طفلا رضيعا في المهد و علامة فناء ارادتک بفعل الله تعالى انک لا تريد اذا قط و لا يكون لك غرض و لا يقف لك حاجة و صرام بل لا تريد مع ارادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيک فتكون انت ارادة الله و فعله ماكن الجوارح مطمئن الجنان مشروح الصدر منور الوجه غنيا عن الاشياء بخالقها بقلبک كيف يشاء و في مجمع السلوك ايضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا ترى شيئا الا الله و لا تعلم الا الله و تكون ناسيا لنفسک و لكل الاشياء سوى الله عند ذلك يتراعى لك انه الرب ان لا ترى و لا تعلم شيئا الا هو فتعتقد انه لا شئ الا هو فتظن انک هو فتقول اذا الحق و تقول ليس في الدار الا الله و ليس في الوجود الا الله و در کشف اللغات میگوید راه فنا در اصطلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاكر آن راه ذکر را گویند .

باب القاف فصل الالف • القرأة بالكسر و تخفيف الراء المهمة هي عند القراء ان يقرء القرآن سواء كانت القرأة ثلاثة بان يقرأ متتابعاً او اداء بان ياخذ من المتناهي و يقرأ كما في الدقائق المحكمة قال في الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الى قرأة و رواية و طريق و وجه فالخلاف ان كان لحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت عليه الروايات و الطرق هذه فهو قرأة و ان كان للمرادي عنه فهو رواية و ان كان لمن بعده فمنا لا فطريق الا على هذه الصفة مما هو راجع الى تخيير القاري فوجه انتهى .

القرآن بالضم اختلف فيه فقيل هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز و به قرأ ابن كثير و هو مروي عن الشافعي و قيل هو مشتق من قرئت الشیخ بالشیخ سمي به لقران السور و الآيات و المعروف فيه و قال القراء هو مشتق من القرائن و على كل تقدير فهو بلا همزة و نونه أصلية و قال الزجاج

هذا وهو الصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واحذف القائلون بانه مهموز فقليل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرر من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلا مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة والجماعة القرآن وسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرء بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنه والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآلة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش و اشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالعلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرما وتحقيقه ان للشيء وجودا في الازهان ووجودا في الكتابة فالكتاب تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقولك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا زلى بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز اما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين للكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما رفع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويؤيد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لا نزاع في اطلاق اسم لقرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف

عنده العامة والقراء والصوابين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحوادث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكن الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقبل القرآن وكلام الله اسمان لهذا الموافق المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسان يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قار كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل متغير وكتاب ينسب الى مولفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف فيران به الكلام الحقيقي النفسي ومنعوا من القول بحاول اللفظي ايضا رعاية للتأديب واحترازا عن زهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه وقال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرء باللسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ والحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اجزاءها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بذاته عنه بالتلفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بتقديم الملفوظ دون التلفظ تناقضا وبه يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انما تدل على حدوث ماهية القرآن لا حدوث التلفظ لانه ليس بقرآن وذلك لان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها وتباينه انما هو بتباين الهيئات فالتلفظ القائم بنا به تعالى واحد حقيقة والاول حادث والثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعالى فينازعهما عدم الفرق بين لمع وعلم قيل ترتب الكلمات وتقدم

بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل ايضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمع الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لا يضر ان الغرض منه مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضى للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بهذا هذا غاية توجيه المقام فانهم * فائدة * في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثانية انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولي او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالثة انه ابتداء انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمته على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما يذلل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته ويحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السري في انزاله جملة الى سماء الدنيا تغخيم امرة وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الاسم قد قربناه اليهم لنزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفردا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى اهتم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداها الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذه من

جبرئيل و ثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرمول منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا في المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحريك الشئ من العلو الى السفلى بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزله ان يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها في اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ ويمكن ان يكون المراد بانزله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات في اللوح المحفوظ والمراد بانزال الكتاب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقيها عليهم و قال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ و المعنى و ان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و ان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خامة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني و عبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل انقى عليه المعنى و انه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب و ان اهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم فال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قاله ما داله ربه و لم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تنهارن في خدمتي واجمع الجند و حثهم على المقاومة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة و قسم آخر قال الله تعالى لجبرئيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكامة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأ على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني و القسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من هذا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداة بالمعنى و لم تجز القراءة بالمعنى لان جبرئيل اداة باللفظ والسرف في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به و ان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه والتخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق اوبالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحريف الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتي الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مصنف احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى الي الا ظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متداول يسمعه و لا يتبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد و قيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقوم سمع الوحي فلا يبقى فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه وقيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجهم الاحكام وهذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعني ما يقول زاد ابو عوانة في صحيحه وهو هونه علي الرابعة ان ياتيه في النوم وعنه من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثناني ربي فقال فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان وقال الصونية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان ومعنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج والنزول عليها لكنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالهية وكان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية وبذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم انزل علي القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسيما وهذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاه الجملة وهذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما لاهيا ذاتيا واما القرآن الحكيم فهو تذل الحقائق الالهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا وشيئا على مقتضى الحكمة الالهية التي يترتب الذات عاينها فلا مبدل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالهية بجمده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على الالوهة فانه يترقى فيها ويتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شيء مرتبا ترتيبا الهيا وقد اشار الحق الى ذلك بقوله ورتلناه ترتيلا وهذا الحكم لا ينقطع ولا ينقضي بل لا يزال العبد في ترقى وهكذا لا يزال الحق في تجل ان لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لا يتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل علي القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهدته انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد فنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكان والوجه الثاني من حيث استيفاء بقيات البشرية واضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني ومعناها ذهاب جملة النقائص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالهية وقد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي ونزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى

العبد في التحقّق بالذات شيئاً نشيداً وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار الغرول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات المعبر عنها بصانج الذات مع جملة الكمالات وإذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقّق بالسبع الصفات وقوله تعالى الرحمن علم القرآن إشارة الى ان العبد اذا تجلّى عليه الرحمن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسيه تلك المعرفة الذات فتتحقّق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمن والا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلّي الرحمن الذي هو عبارة عن جملة الاحماء والصفات ان الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه وصفاته فانهم ولا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل *

فصل الباء الموحدة * القبّة بالضم وتشديد الموحدة في اللغة الخرقاةة معرب خركاه وكذا كل بناء مرتفع مدور واما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها ف قيل اذا توهضنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي وغربي ونقطة التقاطع بين تلك الدائرة وخط الاستواء هي قبة الارض و هي منتصف طول المعمور بين المشرق والمغرب وبين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية وغربية وسمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح انقها وهذا مختار اهل الهند ومختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبّة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة والعرض ست وثلاثون درجة ومعنى كون البلد على القبّة ان يكون سكانه ساكني القبّة اعنى ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء وقيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبّة والصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبّة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبّة ويسمى طالع العالم ويبقى عليه احكام العالم وعلى الاول لا يختلف طالع العالم وعلى الثاني يختلف فتأمل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني *

القرب بالضم وسكون الراء ضد البعد * وعند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه بالكشفة والمشاهدة والبعد عبارة عن بعد العبد من المكشفة والمشاهدة كذا في مجمع السلوك وفي خلاصة السلوك القرب هو الا نقطاع عما دون الله وقيل القرب الطاعة وقيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب وفي التحفة المرسلّة القرب على نوعين قرب النوافل وهو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحكي ويميت باذنه تعالى ويسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد وعلى هذا القياس وهذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى وهو ثمرة النوافل وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه وهذا معنى فناء العبد في الله تعالى وهو ثمرة الفرائض انتهى بهن برين تقدير قرب فرائض اتم واكمل باشد ودر ترجمه صحيح بخاري مى آرد

كأنه من كلام دیگر اصفیا معلوم میشود که قرب نوافل اکمل است چرا که قرب فرائض نزدشان عبارتست از آنکه بنده آنه میباشد و حق فاعل چنانکه حدیث ان الله ينطق على لسان عمر مشیر است باین و قرب نوافل عبارتست از آنکه حق سبحانه آنه میباشد و بنده فاعل چنانکه حدیث و لا يزال عبدی يتقرب اليّ بالوفل حتی احدى فكنتم سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشیر است باین انتهى • شعر • قرب ته بالا و پستی رفتن امت • قرب حق از قید هستی رستن است • و عبد اللطيف در شرح مثنوی قرب فرائض را باین معنی نیز هم بر قرب نوافل تفضیل داده و گفته که قرب فرائض که عبارتست از آنکه حق فاعل باشد و بنده آنه رفیع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست که بنده فاعل باشد و حق آنه و از فاعلیت حق تا بنده تفاوت ظاهر است • مصراع • چه نسبت خاك را به عالم پاک • انتهى و لكل وجهة كما لا يخفى • فائدة • قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امر بان يقول اني لا املك عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محبوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و لكل و ارثيه حظ و انرفيه •

القريب نزد اهل عروض عام بحريست از بحور مختصه بعجم و اصل اين بحر مفاعيلن مفاعيلن فاعلاتن امت دو بار و مكفوف آن مفاعيل مفاعيل فاعلاتن دو بار كذا في عروض سيفي •

المتقارب عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الجذب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمال محبوبنا في كلام العرب كذا في عنوان الشرف •

التقريب هو عند اهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية •

الاقتضاب بالضاد المعجمة كالاقتضاب هو عند البلغاء الانتقال من افتتح به الكلام الى المقصود من غير مداومة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يحرون على مذهبهم و ان كان الاكثر فيهم التخلص من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيعي من الملازمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا و كذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملازمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يؤت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطايعين لشر مآب ومدة قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتأخرين من الكتاب وقد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول ودر جامع الصنائع گوید تعریف اقتضاب تعریف اشتقاق است مگر آنکه این جا مقارنت معنی نباشد و این در پارسی آید مثاله • شعر • ای که چون خنک تو جولان بر گرفت • گرد گردا گرد گردون گرد کرد •

المقتضب عند اهل البديع قسم من التجنيس وهو تجنيس الاشتقاق وعند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلةن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ودر عروض سيفی مي آرد اصل این بحر مقتضب مثنی مفعولات مستفعلةن است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضی گفته اند که این بحر در شعر عرب البته مجزوء مي آید و مجزوء بيتی را گویند که عروض و ضرب او را ببنندازند و نیز مقتضب قصیده را گویند که درر تخلص نبود چنانکه در فصل دال مهمه مذکور خواهد شد •

القطب بحركات القاف و سکون الطاء المهملة ستونہ آسیا و چرخ و کوکبی ساکن نزدیک فرقدان و مہترکہ مدار کار بران باشد و سپاہ سالار کما فی الصراح و الصرفیون یسمون الثلاثی بالقطب الاعظم کما فی شرح مراح الارواح و العطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة محركة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة رضية يتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك وترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط و في داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه والتجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و قطبا الفلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الانق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الانق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انعطافه من الانق يكون مساويا لعرض البلد هكذا يستفاد من شرح الملخص و القطب في الاسطرلاب هو الرصد الموضوع في وسط الاسطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت و القطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمون بالغوث ايضا و هو خلق على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يلك تن است كه او محل نظر خدای تعالی بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفی است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گویند و راستا و چپای او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گویند و نظر او در ملكوت است و آنكه در چپا است نام او عبد الملك گویند و نظر او در ملك است و این اعلی است از عبد الرب و همین خلیفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گوید آنكه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار میض میگرد و بر اهل علوی افاضه میكند و عبد الرب از دل قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل سفلی افاضه میكند و چون قطب مدار بمیرد عبد الملك قائم مقام او شود و بذكر ايضا في لفظ الولی في فصل الیاء النكتانية من باب الواو ما يتعلق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند و غیره یعنی مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اولاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدة و مكتمومان و مفردان و القطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمون ايضا بقطب العالم و قطب الانطاب و الغطب الاكبر و قطب الارشاد و قطب المدار و يسمون بالغوث ايضا و مراد بغوث ایشان كه فلان بر قدم یا بر قلب فلان پیغمبر است اینست كه آن وای وارث خصوصیت آن پیغمبر بود یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات كه آن پیغمبر را بود آن وای را بواسطه مدد آن پیغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن وای مثلا محمدی ابراهیمی باشد و یا محمدی موسوی و یا محمدی عیسوی و اسم این قطب عبد الله میباشد یعنی در آسمانها و زمینها او را عبد الله گویند اگرچه نام او دیگر باشد و علی هذا القیاس جميع رجال الله را بذا دیگر میخوانند باسم رب مربی آن شخص مخاطب میكند و این قطب مدار را فیض از حق تعالی دی واسطه میرسد و این قطب در عالم یکی میباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنیا و آخرت یعنی علوی و سفلی بوجود این قطب قائم است و در آئدة اقطاب دیگر اند بر قلوب انبیا عليهم السلام قطب اول بر قلب نوح علیه السلام ورد او سورة یسین است - دوم بر قلب ابراهیم علیه السلام ورد او سورة اخلاص است - سوم بر قلب موسی علیه السلام ورد او سورة اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عیسی علیه السلام ورد او سورة فتح - پنجم بر قلب داؤد علیه السلام ورد او سورة زلزلة - ششم بر قلب سلیمان علیه السلام ورد او سورة واقعة - هفتم بر قلب ایوب علیه السلام ورد او سورة بقره - هشتم بر قلب الیاس علیه السلام ورد او سورة كهف - نهم بر قلب لوط علیه السلام ورد او

سوره نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سوره انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سوره طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سوره ملک فالقطاب المذكورة اثنا عشر قطبا و عیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذكورة کلهم ماصورون لقطب المدار و اژین دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمی قطبی و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و فیض اقطاب ولایت بر حائر اولیا است • فائده • چون ولی ترقی کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقی کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقی کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقاب اسرافیل علیه السلام او را قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکی اقطاب را نهایت نیست بر هر هفت قطبی میباشند چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیخ احمد حاجی را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشند که او را قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم زبر گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که برای محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولی الله میباشند که قطب آن قریه است خواه در آن قریه مومنان باشند خواه کافران • فائده • هرگاه قطب عالم را حیات و افر بود و در سلوک بود و ترقی کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتیست که ولی را معزول کنند و بجای او دیگری را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگری نیز بمرتبه قطبیت رسد اگرچه عامی یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمذانی قطب ارشاد را ولایت شمسی است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمری که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئیس جمیع ابدال میباشند ازان جهت همه جا تصرف مینماید • فائده • بعضی مشایخ شخصی واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکی میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفی می آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقی کند افراد گردد و كذلك قطب الاقطاب بعد ترقی افراد شود و چون افراد ترقی کند قطب وحدت گردد یعنی بمقام معشوقی رسد و دوازده مذکوره در قصبات اقالیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقی کنند در مقام افراد و منذ ترتیب ساقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است • تنبیه • قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقی کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعنی بمقام معشوقی رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو على قلب علي كرم الله وجهه و منهم من هو على قلب محمد عليه الصلوة والسلام اي محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلي علي کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعاقی روح علي کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفة افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستور اند مگر آنکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقی بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکی حضرت عبد القادر جیلانی دوم حضرت شیخ نظام الدین بدایینی ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقی میسر شد در مقام معشوقی رسیدند و باقی همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعانی گوید که خواجه بایزاد بسطامی و خواجه شبلی نیز بمقام معشوقی رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند * فائده * قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلی صفات است و افراد کامل همیشه در تجلی ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلی انعال است و بعضی را تجلی آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلی دارند و فردانیت بی مکاست و مقام ایسان لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقام جبروت است یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را میض از مرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کند بمقام فردانیت که لاهوت است آمد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی ذات بر افتند بهیچ آنست که افراد مستور باشند * فائده * لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیاده از قانون عرب است صوفیه چون کلامی مخالط گویند چیزی حذف کنند و چیزی زیاده نهند تا نا محرمان ندانند پس فی نفی است یعنی نیست تجلی صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است یعنی لاهو مکر تجلی ذات * فائده * عمر قطب از سی و سه سال زیاده نباشد و از نوزده سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بممر مذکور ترقی کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیاده نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدیر میرسد رسالت میکند و آنکه بعمر مذکور در ساوک ترقی کند بقطب حقیقت رسد و عمر قطب حقیقت بستم و سه سال و ده روز است این مقام معشوقی است انتهى ما فی مرآة الاسرار •

القطرب بطاء بعدها راء على وزن قنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يفوص ثم يظهر حمى به الأطباء نوعا من المايخوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر حاف البصر و على ساقه قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حيزا و بروزه حيزا كذا في بحر الجواهر و المؤجز •

القلب بالفتح و سكون الهم هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب اليسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة وقد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز • و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قاب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجوامي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفة جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و باين جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكماء اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محمد اسراييل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم و هو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان لينظر الله تعالى به الى الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ في آدم حيث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع الثقل و ذلك لانه نقطة يدور عليها محيطه الاسماء و الصفات اذا فابلت اسما او صفة بشرط المواجهة انقطع بحكم ذلك الاسم و الصفة و قولي بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مغايل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شيعي ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيء في نفسه فينطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذاك الوقت حكمها مستتر تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقيقا يعني كان مشهده خلقيا نصار مشهده حقيقا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصيح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرآة قلب

الثاني لمي مكسدة وما يدل على ان القلب هو الاصل والعالم هو الفرع قوله تعالى لا يهمني ارضي ولا سمائي
ويعني قلب عبدي المؤمن ولو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالتوسع من القلب ثم اعلم ان هذا التوسع
على ثلاثة انواع كلها شائعة في القاب الاول هو توسع العلم و ذلك هو المعرفة بالله فلا شيء في الوجود يعرف
آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيء سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه
لامن كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو توسع المشاهدة و ذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محاسن جمال
الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه وصفاته بعد ان يشهدها ولا شبيه سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى
بالموجودات و سار في تلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع
اوصاف الله واسمائه تعالى فانه يتسع كذلك و هذا التوسع للعارفين الثالث وسع الاخلاصة وهو التحقيق باسمائه
وصفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاتة فتكون هوبة العبد عين هوية الحق و انبته عين ايته واسمه واسمه وصفته صفته
وذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف وهذا وسع المحققين و هذا التوسع قد
يسمى وسع الاستيفاء واعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطه والاستيفاء ابد ابد لا لتقديم ولا احديث اما
التقديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته وهي العلم فلا يحيط بها والالزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله
من الكل والجزء فلا يستوفيهما العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة
و لا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطه صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة وكذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا
التوسع الكمالي الاستيفائي انه هو استيفاء كمال ما علمه المذاوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لانهاية
له فهذا معنى قواه ومعني قلب عبدي المؤمن ولما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم
كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و
القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى
في ذات اسرافيل لانه محتدة القلب و القلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكان اسرافيل عليه السلام
اقرب الملائكة واقر بهم من الحق اعني من العصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل ويجيب ما يتعلق
بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء ومنها ما هو مصطلح الصريين وهو ابدال حروف العلة والهمزة
بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على
تقديم بعض حروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله آرام كما في الشافية وشرحه للرضي
وسلامه صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل و مصدر و صفة ويكون الآخر
ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بذاء اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق ومنها ما هو مصطلح اهل المعاني وهو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر
والآخر مكانه و لا ينتفض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمرو زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه ودخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المفعول مكان
الفاعل وخرج بقولنا والآخر مكانه ولا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان
يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا لللفظ بان يكون معنى
التركيب القلبى معنى التركيب الغير القلبى كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معروضة
كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر * شعره * قفي قبل التفرق يا ضباعا * ولا يك
موقفا مذك الوداعا * اى لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى
لتوقف صحة المعنى عليه ويكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبى معنى
التركيب الغير القلبى نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع ونحو عرضت الذاقة على الخوض
اذ المعنى عرضت الخوض على الذاقة فان عرض الشيعى على الشيعى ارادته اياه علي ما في القاموس ولا روية
للخوض و اعمل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه
قال السكاكى القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا وملاحة و يسجع عليه كمال البلاغة و امن
اللباس و ياتي في المحاورات والاشعار والتذليل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل
والا رد لان نفس العلب من اللطائف كما جعله السكاكى كقول الشاعر * شعره * ومهمة مغبرة ارجاء * كان لون
ارضه سمازة * اى لون سمائه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون
سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المدائغة في كمال المشبه
الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد باع من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض
في الغبرة هكذا يستفاد من المطول والاطول وفي الاثنان من انواع المجاز اللغوي القلب وهو اما قلب
اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل ونحو حرمنا عليه المراضع اى حرمناه على المراضع واما
قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر اى فانظر ثم تول عنهم ونحو ثم دنى فتدلى اى تدلى فدنى لانه بالتدلى
مال الى الدنيا و قلب تشبيه وحياتي في نوع التشبيه انتهى ومنها نوع من السقطة الغير الظاهرة وقد سبق في
فصل القاف من باب السين المهملة ومنها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف
الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي وما لا يستحيل بالانعكاس
كما سبق وعليه اصطلاح اهل البديع والمعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف وهو قد يكون في النظم
وقد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله * مصراع * انا الله هلال
انارا * وقد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاسمي * شعره * مودته تدرم لكل هول * وهى
كل مودته تدرم * واما في النثر فكقواء تعالى كل في فلان و قوله و بك نكبر و لا ثالث لهما في القرآن كذا في
المطول و هر جامع الصنائع گوید مقلوب آنست که حروف محفوظه باز گردانیده شود و ازل قلب كردن

یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند
مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوی و بعضی نوع چهارم نوشته اند و آنرا مقلوب مجنح خوانند و این
از انواع رد العجز علی الصدر است و درین صنعت تصرفهای لطیف و استخراجهای بدیع کرده اند و بیان این
مشمول انواع است قسم اول شائع و این بر دو نوع است نوعی آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هریک را
قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دو صفت است ساکت و ناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب
یکدیگر باشد و قرینه قلب موجب نباشد که بران سماع و ناظر اطلاع یابد مثاله • شعر • امروز لطف خواجه
باری • من بنده همین مراد دارم • لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینه قلب معلوم نیست و ناطق آنست
که قرینه قلب را پیدا کند و آن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح • شعر • مفرور از برای چه
اقبال داردت • اقبال بین بصنعت مقلوب لا بقا است • مثال کنایه • شعر • من بنده ز تو مراد دارم • این
طرفه که باز گونه گفتم • لفظ باز گونه قرینه است بر آنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه کنایت
ناطق زیرا که اگر باز گونه را مشیر بر مقلوب ندارند فدح گردد و مقصود مادی کردن مکر آنجا که محتمل
الضدین باشد و نوعی آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد و آن
وضع متقدمین است و خسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت فارسی بیت عربی خیزد و آنرا
قلب السامعین نام نهاده مثاله • شعر •

بین یار که مهربان مرخ • در مهر متاب هر زمان رخ

خرام زره بات مرهم رد • خرمنا برو مکر یغیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندی خیزد و قرینه بر قلب حاکی مثاله • شعر • دوش گفتم
هندوان شب را همین گویند تار • راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش • لفظ باز گونه
قرینه است بر اینکه مقصود شاعر مقلوب تار است یعنی رات اما • مقلوب بعض که عبارتست از
قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روءت هیچ لطافتی ندارد انتهى و در مجمع الصنائع
می آرد که مقلوب مجنح آنست که در یک بیت و یا یک مصراع در اول و آخر در افظ واقع شود که هریک
مقلوب دیگر باشد مثاله • مصراع • گنج دولت دهد گذارش جنگ • و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب
مستوی و آنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک
مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله • شعر • شکر دهنا غمی می آری • دیر آئی می مغانه درکش • و ما يتعلق
بهذا مر فی لفظ الجناس فی فصل السین المهملة من باب الجیم و منها ما هو مصطلح المولیین و اهل
النظر و هو قسم من المعارضة الذی فیها مناقضة کما یستفاد من التوضیح و المعهوم من کلام فخر الامام
و اتباعه انه مرادف لها و فی نور الانوار شرح المنار المعارضة الذی فیها المناقضة هی القلب فی اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكسر شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التصوية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما ب كله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر فمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرّة بن كعب و كعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتداب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا برا و فيجعل مكله راو آخر في طبقة ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكله نافع و منه قلب سند تام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتأخرين نوعا مستقلا سماه المقلوب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه كحديث ابي هريرة عذ مسلم في السبعة الذين يظلم الله في ظل عرشه ففيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على اخذ الرواة و اما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلل و لو وقع علطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

قلب النسبة عذ المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب الذون •

القلب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم و يسمى

بالقلب ايضا •

الانقلاب در لغت برگردیدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عملیست و آن اینست شکل اول را لجه رمل

را در لحيان ضرب کنند و شکل دوم را در حمرة و سیوم را در بیاض و چهارم را در انکيس و این چهار شکل را که حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب اصلي گویند و علامت صحت این انقلاب اینست که میزان هر در رمل یک شکل باشد بعینه و نیز اگر میزان رملی جماعت آید انقلاب بطور دیگر کنند که اولاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمایند یعنی شکل اول را در سیزدهم ضرب کنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را در پانزدهم و دهم را در شانزدهم و این چهار اشکال حاصله را امهات ماخته عمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب وتد الورد نامند و ظاهر قول شان مقتضی آنست که از این انقلاب

ووصل دوم میزان غیر شکل جماعت اید پس این بنده ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی صور بلین انقلاب میزان وصل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبه دوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل میوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات وصل این باشند $\equiv \equiv \equiv \equiv$ پس در انقلاب و تد الوند نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانعلا بان و نقطتا الانقلابین و نظرتا الانقلابین قد سبقت فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال المهملتین •

المنقلب قد سبق فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذکر فی لفظ الشكل فی فصل اللام من باب الشین المعجمة و عند المحدثین قد سبق مبیل هذا •
القوباء بالضم و السكون الواو و الالف الممدودة هی خشونة تحدث فی ظاهر الجلد مع حكة و يكون لونها مرة مائلة الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق علی البرص الاسود ایضا کذا فی بحر الجواهر •

فصل التاء المثناة الفوقانية • القنوت بالفتح و تخفيف الذون لغة الطاعة و یجیی بمعنی القيام و الدعاء ایضا و المشهور هو الدعاء و فواهم دعاء القنوت اضافة بیان کذا فی البرجذدی و فی التفسیر الکبیر فی تفسیر قوله و قوموا لله قانتین القنوت عبارة عن الدوام علی الشیخ و الصبر علیه و الملازمة له و هو فی الشریعة صار مختصا بالمداومة علی طاعة الله تعالی و المواظبة علی خدمته هذا قول علی رضي الله تعالی عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سکون الاطراف و ترک الالتفات من رهب الله تعالی •
القوت بالضم و سکون الواو غذا را گویند • و نزد صوفیه غذای عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراک هیچکس بدان محیط نشود کذا فی بعض الرسائل •

فصل الحاء المهملة • القبح بالضم و سکون الموحدة ضد الحسن و القبح ضد الحسن و قد سبق فی فصل الذون من باب الحاء المهملة •

القرحة بالفتح و الضم و سکون الراء هی الجراحة المتفادمة التي اجتمع فیها الفیخ و قد سبق فی فصل الحاء المهملة من باب الجیم •

المقرح عند الاطباء دواء یفنی الرطوبة الاصلية و یجذب مادة ردية و نخرج کالبلاذر و هو علی صیغة اسم الفاعل من التقريح •

فصل الدال المهملة • القصيدة بالصاد المهملة نرد بلغا عملت است از غزلی که زیاده از دوازده بیت باشد • و در مجمع الصنائع می آید قصیده نرد عرب هدی معین ندارد چنانچه از پانصد بیت زیاده میگویند و فصیحی عجم نهایت مستحسنة آنرا صد و بیست بیت مقرر نموده اند و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آن را تخصیص بیارند و آن انتقال است از اسلوب تشبیب

بمدح مدح بوجهی مناسب و هر قصیده که درو تخصا نبود آنرا مقتضب گویند و آنکه از تشبیه ماری باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا مجدد نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیه و لفظ مقتضب گذشت و بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگر بیارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطلع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهند که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهى * و قصیده بمعنی شعر وافی غیر مجز و نیز آید *

القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المصلحة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفهيم مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور ولا يريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم ان ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات ان ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلاثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق على مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبيه نقواك كل سالة كاية ضرورية فانها تنعكس سالة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكاية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالة كلية ضرورية وكل سالة كلية ضرورية تنعكس الى سالة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالة كلية دائمة اعني قولنا لا شئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي نروج لها واستخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا و غيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها متقيد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعه و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه بالحيثية الاولى لاجراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس

الى احكام جزئيات ما يصاري موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحيثية الثانية لخراجه عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخل في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الازهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض و بالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى امتنباطها منها اصلا لا بطريق النظر ولا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات آخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها و من صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تدبّع موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها لا يقال كون الذفي و الانبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجل قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات اذ لا جزئيات لها و السوالب اذ لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بذات على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون اعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتغالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الذاتي ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة لللفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قواهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتغالهما على نقائص الامور الشاملة نحو الاشياء و الاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كبساحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات و شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها و ههنا بحث تركناها مخافة الاطراب فمن اراد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان اطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يسمون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة ولا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الضب الضاهب بالتبريد و على هذا نفقس كذا في الاقصرائي شرح المؤجزو منها ضلع من اضلاع المثلث ومنها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة ومنها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين ومنها غير ذلك كقاعدة المخروط والاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط والاسطوانة وهذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين • المقعد لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة • وعند اطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاضواء والزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب •

التقليد باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال يكون فقلن قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تقليدا ولذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير لو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة داليل كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول المجتهد وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما تقرر من حجته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع وكذا الرجوع الى اصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولوممي ذاك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة وربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت وغير الثابت هو ما يردل بتشكيك المشكك • فائدة • غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق سالحة من وجوه علوم الاجتهاد وقيل اما يلزم العالم التقليد بشرط ان يقبيل له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قل عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام • فائدة • اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضل وعن احمد وابن سريج منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما ويتعين الارجح عنده للتقليد • فائدة • اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسألة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار ولو اتزم مذهبا معيناً و ان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم والثاني لا يلزم والثالث ان قلد اى عمل لا يرجع و الا جاز هكذا يستفاد من المضدي وحواشيه وغيرها • القيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص الامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقيد داخل و يقال له الفرد و الثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقيد من حيث هو تقيد داخل و القيد خارجا و يقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق و يقال له الطبيعة المطلقة و الثاني الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس في الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى * وقيد نرد شعراء هرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بي واسطه چون راء درد و بود و حرف قيد در الفاظ فارسي ارده بيشتريافته نشده و آن باي موحده و خا و ز و شين و غين معجمات و را و سين و فا و نون و واور در لفظ عربي بصير است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلاش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند و صاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراي عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بي واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا في منتخب تكميل الصناعة *

فصل الرء المهمة * القدر لغة كون الشيء مساويا لغيره بلا زيادة ولا نقصان وشرعا التساوي في المعيار الشرعي الموجب لمائلة الصورة وهو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا و في البرجندى قدر الشيء مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في الكميات و الوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف و سكون الدال المهمة قال في الصراح قدر الشيء بسكون الدال انداز چيزى و قدر بسكون دال و حرکت آن انداز کرد خداي بر بنده از حكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اي قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف * قدر نسبة شىء الى شىء عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان و قدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد و نصف و قدر نسبة عكسه اعنى المثل و النصف ثلثان و على هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير افليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية ذ

النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذاك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فتقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف و نسبة الاربعة الى الستة ثلثان فتقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثلاثين وهو واحد ونصف ونسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل ونصف فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا ونصفا وهو ثلثان وعلى هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة بجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشئ عددًا كان او مقدارًا وكذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري ولذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذاك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة •

قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة • والانداز المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر ويجيء في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم والاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف •

المقدار هو لغة ما يعرف به قدر الشئ وهو العدد والمكيل وهو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر والموزون وهو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامضاء والمساحة و المقياس وعنده الحكماء هو الكم المتصل القاراي المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل وبقيد القار خرج الزمان كما يجيء في لفظ الكم وهو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اى الطول نقط نقط وان انقسم في جهتين فقط اى الطول والعرض نقط سطحي ويسمى بسيطا ايضا وان انقسم في الجهات الثلاث اى الطول والعرض والعمق فحسم تعليمي والمتكلمون انكروا وجود المقدار بذاء على تركيب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمات واحد حصل هذا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط وقد يسمى سطحًا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم واما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط والسطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في بحث الكم والمقادير المتجانسة يجيء ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

التقدير هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهذية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر وقد يقال في الفرق بينه وبين الحذف ان المقدار ما بقي اثره في اللفظ والمحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه وفي الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشئ عن اللفظ وابقائه في النية وعند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحددة و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح • وعند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين •

المقدر بفتح الدال المشددة هو المحذوف والبعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا ويطلق ايضا على ما حدد الله مخلوقه بحددة كما مر ايضا • ونزد شعرا اعم منعتى است از صنائع لفظيه وآن عبارتت از مقطع

و موصل که با هم آمیخته شود و آن چهار نوع است اول آنکه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفی
سیوم سه حرفی چهارم چهار حرفی مثاله *

ای آرزوی مردان وی داری دل * با گونه تو گونه کل شد باطل

نقش همه پیش سمن تست خجل * پیکر نکند شبیهت پیکر باطل

دوم از کلمات شعر هر چند که حروفش پیوسته بود همانقدر بریده بود مثلا اگر دو بریده بود دو پیوسته باشد و اگر
سه بریده بود سه پیوسته و علی هذا القیاس مثال مقدر مثنی * مصراع * ای برخ زهره زهرا و فروزنده
ز گل * مثال مثلث * مصراع * در رنجم و در بندم ای مهوش و دایره * مثال مربع * مصراع * از درستست
زاری بسیار و درستست * مثال مخمس * مصراع * از در شکنجم از در نهییم * و علی هذا القیاس سویم
آنکه منقطع یک حرف باشد و متصل سه و یا چهار یا زیاده مثال سه و یکی * مصراع * هندی گشت دلبرم
هنری * خطری گشت اخترم خطری * چهارم آنکه حروف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعایت کند
چنانچه سه حرف پیوسته بیارد بعد از آن دو حرف پیوسته یا زیاده ازین مثال سه و دو * مصراع * بجانم همین
بد سکالده مفاجا * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتی مهیا نعیمی مهیا * کذا فی مجمع الصنائع *

القدرة بالضم هی صفة تؤثر تائید و فوق الارادة فخرج ما لایؤثر کالعلم اذ لا تائید له و ان توقف تائیدو القدرة
علیه و کذا خرج ما یؤثر لا وفق الارادة کالطبیعة للبسائط العنصریة * وقیل القدرة ما هو مبدأ قریب لافعال المختلفة
والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والغریب احتراز عن البعید الذي یؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانیة والنباتیة
فانها مباد لامعال مختلفة مثل التذمیه و التغذیه و التوید لكنها بعیده لكونها مبادی باستخدام الطبائع و
الکیفیات و فیه بحث لان المؤثر فی هذه الافاعیل انکان هو الطبائع و الکیفیات کانت هذه النفوس خارجة بغید
المبدأ و ان کان المؤثر فیه هو النفوس و کانت الطبائع و الکیفیات آلات لها لم یخرج بقید الغریب لان
الفاعل الغریب قد یحتاج الی استعمال آله وقد یقال معنی استخدامها ایاها انها تنهضهما للتأثیر فی هذه
الافاعیل و هذا الانهاض اشبه الفاعل كالقاسر فی الحركة فانه یسخر طبیعة المقسور للتحریک فکانت
بحسب الظاهر داخله فی المبداء خارجة بالغریب فالنفس الفلکیة قدرة عالی التفسیر الاول لانها تؤثر وفق الارادة
دون التفسیر الثاني لانها لیست مبدأ لافاعیل مختلفة بل لفعل واحد فعلى هذا الصفة تذال الجواهر
و العرض معا و فیه بعد و القوة الدبائیة بالعکس ای قدرة على التفسیر الثاني لكونها مبدأ قریبا لافاعیل
مختلفة دون التفسیر الاول اذ لا شعور لها بفاعیلها و القوة الحيوانیة قدرة على التفسیرین لكونها صفة مؤثرة
وفق الارادة و مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة و القوة العنصریة لیست قدرة على التفسیرین اذ لا ارادة لها
ولا شعور و لیست افعالها مختلفة بل على نهج واحد و یرد على التفسیرین القدرة الحادثة على رای

الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثرت قطعاً فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا ونفى جهم القدرة الحادثة وقال لا قدرة للعبد اصلا وهذا غلوفى الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار وبين الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار ابي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اى الساقط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و انه لا تأثير فلا قدرة كان منازعا لذا معاشر الاشاعرة في التصميمية فاننا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة و ماهيتها انها صفة مؤثرة منعذاه فان التأثير من توابع القدرة وقد ينبك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا * فائدة * اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة وجودية بذاتى معها الفعل بدلا عن الترك و الترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البدية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية رائدة على سلامة البدية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة * وقيل القدرة الحادثة بعض المقدور وفساده اظهر * فائدة * قال الاشعري واكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متمائلين او مختلفين لا على سبيل البديل ولا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد وذلك لان القدرة مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدراته اى امتزاجا وغيرها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر وهي قبل الفعل وعلى القوة المستجمعة بشروط التأثير ولا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر لاختلاف الشروط وهي مع الفعل ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة * فائدة * العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعرة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولي من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقد دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولي بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فصرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة القضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا * فائدة * القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جذس الكيفيات المحسوسة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللعوب فان من اصابه غروب واعياء يصدر عنه افعال بقدرته واختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الاعمال * فائدة * هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعة على امتناع صدور الافعال المتقدمة الكثيرة من الغائم وجواز صدور الاعمال المتقدمة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لا يصاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من الاشاعة كذا في شرح المواقف وقد سبق ما يتعاقى بهذا في لفظ الاختيار في مصل الرأء المهملة من باب الخاء المعجمة *

الاقتدار هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اندارا منه على نظم الكلام وتركيبه وعلى صياغة قوالب المعاني والاعراض فذارة يأتي به في لفظ الاستعارة وتارة في صورة الازداف وحينما في مخرج الازداف مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابي الاصبع وعلى هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تأتي في صور مختلفة وقوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتهيه في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

الاقرار بالراء ما خوذ من القرار بمعنى الثبات وهو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار ولم يقل شيئا لم يكن اقرارا ويدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا وقولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير ونحوه وقولنا لآخر عايه اي لغير المخبر على المخبر ويحترز به عن الانكار والدعوى والشهادة ولا ينقض على ما ظن باقرار الوكيل والواي ونحوهما لئلا يثبت مذهب المنويات شرعا هكذا في جامع الرموز *

القشر بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزی و در عرف پوست خشخاش * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از عالم ظاهر که نگاه ميدارد باطن را کذا في لطائف اللغات *

القصر بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانیدن و بزندان کردن و ايستادن بچيزی و کم کردن و جامه کوفتن و جامه شستن و نماز چهار رکعت را بدر رکعت کردن و در آمدن تاریکی و در آمدن شب و فرو هشتن پرده و غیر آن و فرو خوابانیدن چشم و کوشک کما في کذرات اللغات

وعند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهملة من باب الميم * وعند أهل العروض اسقاط الحرف
 الآخر الساكن و امكان ما قبله اذا كان آخر الجزء سببا خفيفا وهو يختص بالاسدباب والجزء الذي فيه القصر
 يسمى مقصورا فمقصور ناعلاتن ناعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض
 العربية و الفارسية وعند أهل المعاني و يسمى بالحصر والتخصيص ايضا جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا
 ببعض بحيث لا يتجاوزة ولا يكون انتسابه الا اليه ولا يرد عليه اختص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من
 اجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفاعلية بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد
 لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام متقيد ببعض التعريف بقوله
 بطريق معهود نحو العطف والاستثناء ونحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تأمل وهو قسمان حقيقي
 و غير حقيقي و لما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الإضافي كما يقال
 الصفة اما حقيقية او اضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختر البعض ان المراد من غير الحقيقي وهو المجازي
 لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوزة الى غيره اصلا انما يسمى قصرا و تخصيصا حقيقيا لانه
 حقيقة التخصيص المذانية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص و ما في معناه
 و اما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوزة الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص
 غير منازع للاشتراك و اذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي
 يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء و احساب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في
 القصر الحقيقي و اذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الإضافي وفيه ان القصر مطلقا اضافي
 فالحقيقي بالاضافة الى جميع ما عداه الشيء و غير الحقيقي بالاضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لا يخلو
 عن شوب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم فان مات تقسيم القصر الى الحقيقي و المجازي يستلزم
 استعمال القصر في المعنى الحقيقي و المجازي معا قلت المراد بالحقيقي ما يكون حقيقة بالنسبة الى اللغة
 و كذا بالمجازي و الا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحى يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من
 الحقيقي و غير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية و قصر الصفة المعنوية على الموصوف
 و الفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاملة
 لموصوف آخر و يجوز ان لا تكون حاملة له و معنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لذلك الموصوف لكن يجوز
 ان يكون لذلك الموصوف صفات و يجوز ان لا يكون له صفة سواها و الاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا
 اريد انه لا يتصف بغيرها وهو لا يكاد يوجد لتعذر الا حاطة بصفات الشيء و الثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد
 على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد و نحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم
 الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثل المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم و يكون هذا

قصر حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا وحقيقي مباغاة و ادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد ببدائي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي والادعائي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا ما يلتبس احدهما بالآخر فليتامل السامع الذكي لئلا يخطأ ان بين مفهوميهما دقة و خفاء كما وهم البعض والاول من غير الحقيقي نحو ما محمد الا رسول ابي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرؤ من الموت استعظموه الذي هو من شان الاله والذاتي منه نحو قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به و كانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى و اما تخصيص صفة بأمر دون امر آخر او مكان امر آخر والمخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة وشركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس و يسمى هذا التصرف قصر افراد لقطع الشركة نحو انما اله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله والاعظام في الالهية والمخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس و يسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربي الذي يحبني ويميت خوطب به نمرود الذي اعتقد انه المحيي والمميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين وما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او صمد من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازني هذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي ان "عاقل لا يمتدّد تصاف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولا يردده ايضا بين ذلك وكذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور ولا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول وفيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون ارد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان ما فيقال في رده ما في الدار الا زيد، لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من علمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع علمانه في البلد او يردد المسند بين علمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من علمانه على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب و التعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن ومن بدائع قصر القلب ما تريد به الشركة فكان كالجوامع المقصود ونقيضه ان القصر قد يكون لقطع الشركة ولا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجوامع بين المتنافيين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن و التزيين كقوله تعالى وارسلناك للناس رسولا فانه قدم للناس للتخصيص وقصر القلب وذلك انما يتحقق بجعل الناس

للاستغراق أي لجميع الناس لا لبعضهم رداً لاعتقاد من ادعى أنه نبي العرب فقط فصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقلا من الخصوص إلى العموم وهذا من دقائق القصر انتهى * فائدة * في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر وليس كذلك وإنما الاختصاص شئ والحصر شئ آخر والفرق بينهما أن الحصر نفى غير المذكور وإثبات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصية بيان ذلك أن الاختصاص افتعال من الخصوص والخصوص مركب من شيئين أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه اخص من مطلق الضرب فإذا قلت ضربت زيدا أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم إليه منك وعلى زيد وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقعا منك وكونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثتها على السواء وقد يترجح قصد بعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتداء به كلامه فإن الابتداء بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو المرجح في غرض المتكلم فإذا قلت زيدا ضربت علم أن حصوص الضرب على زيد هو المقصود ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه والثاني هو الاختصاص وأنه هو الإهم عند المتكلم وهو الذي قصد إنادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثباته ولانفي نفى الحصر معنى زائد عليه وهو نفى ما عدا المذكور.

عدم القصر عند الأصوليين من أقسام عدم التأثير •

القاصر عند النحاة هو الغير المتعدي كما في المغني •

الاقتصار مر ذكره في لفظ الحذف و لفظ الاختصار •

القطر بالضم وسكون الطاء المهمة عند المهندسين هو الخط المستقيم المصنف للدائرة وهو المار بمركزها و قطر المربع والمستطيل والمعين والشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الأشكال كذا في ضابط قواعد الحساب ومطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس ورأس الظل وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

التقطير هو أن يوضع الشيء في القرع ويوقد تحته فيصعد ماء إلى الأنبيق ويجتمع فيه والتصعيد بمثله وتقطير البول هو أن يخرج البول قليلا في مرات مع الإرادة المطلقة وهو حالة بين العسر والاستمرار كذا في بحر الجواهر •

المقنطرة هي عند أهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الأفق فإن كانت تلك الدائرة فوق الأفق تسمى مقنطرة الارتفاع لأن الكوكب إذا كان عليها كان مرتفعا عن الأفق وإن كانت تحت الأفق يسمى مقنطرة الانحطاط لأن الكوكب إذا كان عليها كان منحطاً عن الأفق قال العلي البرجذني في حاشية الجندبني الظاهر أن يسمى المقنطرات التي تحت الأفق الحقيقي وفوق الأفق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بابع الارتفاع لا يزيد على تعين درجة ولا شك ان ما بين سمت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فرق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي ولا مشاحة فيه * والمقنطرة مأخوذة من القنطار بالزود بعدها طاء مهملة للتوكيد وهو ملاء مسك الثور ذهبيا او فضة كما يقال الف مؤلفه سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالذباب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى *

التقدير بالعين المهملة عند الأطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم والمقعر من سطحي الفاك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء *

فصل الزاء المعجمة • قفيز الطحان بالاضافة فالقفيز في اللغة يمانه و الطحان بالفتح والتشديد في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصصة وهي اجارة الرحن ببعض دقيقه اي دقيق الرحن الحاصل من ذاك البر و كيفية ان يستاجر رجل رجلا او رحن او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر وهو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان الاجارة الفاسدة *

فصل السين المهملة • الاقتباس بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه هذه اى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث وهذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وفي الحديث كذا ونحو ذلك وهو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المندور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر وهو اقرب * و من المنظوم قول الآخر

ان كذت لمعت على هجرنا * من غير ما جرم فصبر جميل

و ان تبدلات بنا غيرنا * فحسبنا الله ونعم الوكيل

و الثاني ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي * شعر * لكن اخطأت في مدحك ما اخطأت في مذمي * لقد انزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع * اراك بقوله بواد غير ذي زرع جذبا لاخير فيه ولا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة ان لا ماء فيه ولا نبات ولا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض * شعر * قد كان ما خفت ان يكونا * انا الى الله راجعون * وفي القرآن انا لله و انا اليه راجعون * كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية بحريم الاقتباس وتشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون ولا اكثر المتأخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا وقد تعرض له جماعة من المتأخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجاز و استدل بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهي الى آخره و قوله اللهم فائق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسباناً اقض عني ديني واغني من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي الدثر ولا دلالة فيه على جوازه في الشعر و بينهما فرق لان الغافي ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي الدثر جاز و قال الشرف اسمعيل بن المقرئ اليمني صاحب مختصر الروضة في شرح بدعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه ولو في النظم فهو مقبول وغيره مردود وفي شرح بدعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ والعهد ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبته الله تعالى الى نفسه ومومن بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان و انه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان الذايا بهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل ونعوذ بالله من ذلك كقوله • شعر •

اوحى الى عشاقه طرفه • هيات هيات لما تودون

وردنه ينطق من خلفه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتمى قال قلت و هذا التقسيم حسن جدا ويقرب من الاقتباس شيئان احدهما قراءة القرآن يراد بها الكلام قال النووي في هذا اختلاف فروي عن النخعي انه كان يكره ان يناول القرآن بشيء يعرض من امر الدنيا و آخره عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة و اتين والزيتون وطور سينين ثم رفع صوته و قال هذا الابد الامين و قال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد الغنوي تلميذ البغوي الذي التوجيه بالالفاظ القرآنية في الشعر وغيره وهو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعدي امثلة القرآن و لذا انكر على الحريري قوله فادخلني بيتنا اخرج من الدابوت و اذهن من بيت العنكبوت انتهى •

القدسيات بالبدال المهملة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعري سخنان چون كلمات قدسي آرد هر مبيد حكايست عن الله و اين چنين كلمات از باكان و بيداران بيرون آيد و ملوثان را درين باب سخن نرشد مآله • شعر •

ما بر سر تخت دشمنان را داريم • هر جا كه بود دوست ته تبغ آريم

ايست طريق ما بينديش ويدا • كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصلائح •

القرص • الفتح و يكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة ففضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد سمي كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي مسمى

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام بهذا بمعنى المتمم و اطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الشافعي و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك و قد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى * و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقة تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الانق الى وقت غروب نصفه في الانق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهور او مساويا او انقص بقدر مطالع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الامق مائلا في الصوتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الامق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مسار الاول او ازيد او انقص بقدر مطالع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهور و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل الالام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگویند چون این را مقوس کنند چنین باشد همین مراد دارند و قوس منقح در لفظ جیب مذکور شد در فصل دایره مرصده از باب جیب و منقح مأخوذ از تنقیح است *

القياس بالعسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساراة * و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعة و ما في حكمها كقولنا كل واد متحرك ما قبلها تقلب الفاء و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكييب العرب اعرابا و بقاء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو و العقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فاسي يا اي مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي ان لا يجيء من باب فتح يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق والقياس للغوي ان لا يجيء منه الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى اللفظ مخصوصة كالبى يابى فهو مخالف للقياس الصرفي ذلك للغوي والمعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر ومنها قول مؤلف من قضايها متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه مؤلف من قضيتين ولزم عنهما ان العالم حادث وهو القياس العقلي والمنطقي ويسمى بالدليل ايضا كما صرفي محله والقول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم ونتيجة ان سبق من القياس اليه ويسمى بالردف ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم العقلي المركب وكذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول وهو المركب من القضايا المعقولة وعلى الملفوظ المسموع وهو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه نقل اليه بواسطة دلالة على المعقول وهذا الحد يمكن ان يجعل حدا لكل واحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول والقضايا الامور المعقولة وان جعل حدا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية وعلى التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للمسموع وانما احتيج الى ذكر المؤلف لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المعقول واشتهر في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق ابحار به لغوا فلو قيل قول من قضايها يكون تعلق ابحار به استقرارا اي كائن من قضايها فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا والمفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما وان التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي فكانه اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول والملفوظ وحينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف والمراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احدهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين واما القياس المركب فعقد من لواحق القياس على ما هو الحق وقيل القياس المركب داخل في القياس ايضا ثم القضايا تشتمل الحملات والشرطية واحتوز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لمعناها وعكس نقضها فانها قول مؤلف لكن لا من قضايها بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية ولو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشرطي لانا نقول المعنى ما هي بالقوة ونخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاؤها لا تحتل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط والمنسداد او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فنخرج الشرطية بها ولم نقل من مقدمات والالزم الدور وقولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون معاملة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغيرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يؤخذ بحيث يشمل الصناعات الخمس والجدلي والخطائي والسوفسطائي منها لا يجب ان تكون مقدماتها ضالقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخلييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة ماذا قال فلان قد لانه حسن فهو يقيس هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لا يقصد هذا وان كان يظهر انه بهذه حتى يخيل فيرغب او ينفر واعلم ان الوقوع واللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لا يكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشعر به لفظ عنها فاللزم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على القضية المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم هذا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزم بمعنى الاستعقاب ان العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تفتن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلاثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البين وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكالك و الانفكالك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كل واحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة لآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه ان الهيئة مدخلة في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قواهم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبتت في نفس الامر يستلزم قواهم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكالك وهو متحقق في جميع الاشكال بل لا ريب ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهيئة في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخله فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لامادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة بمفهوم المخالفة المستفاد عن التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم وما قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل المحقق لا يفيد العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب المذبت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت وقولنا لزم عنها يخرج الاستقرار والتمثيل اي من حيث انه استقرار او تمثيل اما اذا رد اليه هيئة القياس فاللزوم متحقق والمر في ذلك ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الوسط والوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني واستلزام المقدم للثاني في الاستدثني سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فلذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزوم بخلاف الاستقرار والتمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعها ناقصا وبين الحكم الكلي الا ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع ولا علاقة بين الجزئيين الوجود الجامع المشترك فيهما وتأثيره في الحكم لو كانت العلة منصومة ويجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقرار والتمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر معدوم بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق وهما داخلان فيه وثانيهما اخص وهو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على ما نص عليه في المواقف وبما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخلية في التعريف ولذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط نامة لطة ليست مطلقة من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة وقولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحدهما وهي في قوة المذكورة والاول كما في قياس المساواة وهو المركب من قضيتين متعلق محمول او انهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب وب مساو لـج فانهما يستلزمان ان آ مساو لـج لكن لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهوان كل مساوي المساوي للشئ مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا فلنا آ مباين لب وب مباين لـج فانه لا يلزم ان يكون آ مباين لـج وكذا اذا فلنا آ نصف ب وب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه والثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجواهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فانه يلزم منها ان جزء الجواهر بواحدة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فـجـوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس وبينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف والثاني خارجا عنه لحكم ولا يتوهم ان الاشكال الثلاثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بيّنة بثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت والمنفي في التعريف هو الثاني وقولنا قول آخر المراد به انه لا يبرر كلا واحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغاير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقتا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم يحتج الى القياس وكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا * التقسيم * القياس قسمان لانه ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضه اي قولنا

لأنه جسم مذكور في القياس وإن لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث
 فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكوراً فيه سمي به لاقتران الحدود فيه وإنما قيد التعريفان بالفعل لأن
 النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فإن اجزائها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه ومادة الشيء ما به
 يحصل ذلك الشيء بالقوة فلم لم يقيد بالفعل انتقص تعريف الاستثنائي طرداً وتعريف الاقتراني عكساً فإن قلت
 النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية
 نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس
 لأنه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في
 القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات وإنما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءاً لمقدمة وهو
 ممنوع فإن المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالفهار
 موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي وهو المركب من العمليات الساذجة وشرطي
 وهو المركب من الشرطيات الساذجة او منها ومن العمليات واقسام الشرطي خمس فانه إما ان
 يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملياً ومتصلة او حملياً ومنفصلة او متصلة ومنفصلة و
 الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى بالاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة
 على الشرط شرطية والشرط مقدماً و الاجزاء ثانياً والمقدمة الاخرى استثنائية نحو امكن هذا انساناً فهو
 حيوان لكنه انسان فهو حيوان ومن انواعه قياس الخلف والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى
 استثنائياً منفصلاً نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان * أعلم ان من لواحق القياس
 القياس المركب وهو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة وهي مع المقدمة الاخرى نتيجة
 اخرى وهلم جرا الى ان نحصل المطارب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفاً
 بحكم الاستقرار الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن ذاك القياس قد يفتقر مقدمته او احداهما
 الى الكسب بقياس آخر وكذا الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البدئية او المسلمة فيكون هناك
 قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياساً مركباً وعدوه من لواحق القياس انتهى
 اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقاً فان طرح بنتائج تلك القيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك
 النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د فكل ج د وكل د ه فكل ج ه و ان
 لم يصرح بنتائج تلك القيسة سمي مفصول النتائج ومطوبها كقولنا كل ج ب وكل ب د وكل د ا وكل ا ه
 فكل ج ه هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع
 والعصدي وحواشيه ومنها القياس الشرعي ويسميه المنطقيون والمتكلمون تمثيلاً كما في شرح الطوالع
 وغيره وإنما سمي شرعياً لأنه من مصطلحات اهل الشرع وهو المستعمل في الاحكام الشرعية ونسبانه

مسألة الفرع للأصل في 'علة' حكمه فاركانه اربعة الأصل و الفرع و حكم الاصل و الوصف الجامع اى العلة و ذلك لانه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب و له محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اى محل الحكم المطلوب اثباته فيه فرعاً و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلاً لاحتياجه اليه و ابتذائه عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئ بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً و لما اردنا بالأصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لانه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالأصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الأصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفاً الأصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الأصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحايين و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعام بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و ان كان يقينياً لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الأصل شرطاً للحكم او خصوصية الفرع مانعاً منه مثلاً ان يكون المطلوب ربوبية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوبية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوبية الذرة فالأصل البر و الفرع الذرة و حكم الأصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة فيل المسألة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد و هو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر او حتى لو تبين غلطه و رجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحاً و ان زال صحته فحكمهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للأصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه مرجع بالأصل اى الدلالة على مشاركتها اى الفرع له اى للأصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصله فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالشبه اما ان يعتقد حصوله فيصح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله فغامد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصـرح بها فلا يرد ان الحد لا يتناول قياس الدلالة و هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكروه يأتى بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاتم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع انه المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لفظ القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياس العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيداً قيل لا يتناول

الجد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الامتناع بالنذر وجب بغير النذر كالصلوة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير نذر والعلة في الاصل عدم الوجوب بالنذر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر واجيب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصل على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر والازم منتف ثم بين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر المساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم يكن حاصلا في نفس الامر وأعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبى عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بذفس المساواة محل نظر ولذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمتبث له بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الارصاف وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في مقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وقيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع فان مقتضاها قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهد في صيغ العموم والمفهوم والايماء ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص والاجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وفيه ان العلم ثمرة القياس لا هو وقال ابو هاشم هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع وقال الفاضل ابوبكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقله معلوم يشتمل الموجود والمعدوم ولو قال شئ على شئ لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخرة اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا او نفيًا ككون القتل عدوانا او ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيًا كونه عمدا او ليس بعمد ورد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه وان قيد جامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع وان شئت الزيادة فارجع الى العضدي وحواشيه * أعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية وبعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما ولهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متعدة لا تدرك بمجرد اللغة والتعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص * التقسيم * القياس تلحقه القسمة باعتبارين الأول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالقول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة ويسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو عُلِّل في قياس النهيذ على الخمر برأئحته المشددة و حاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر يوجبها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لذبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة و بالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم وهو حكم آخر وهو الرأحة يوجبها علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النهيذ لذبوت الرأحة فيه وهو اي الحكم الآخر الذي هو الرأحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرأحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النهيذ بين الخمر والنهيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبها الاسكار على الاسكار والتحريم الذي هو ايضا مما يوجبها الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرأحة عن التصريح بالاسكار والثالث اي القياس في معنى الاصل ويسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا ومثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء من باب النون والثاني باعتبار القوة الى جلي وخفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعيا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معنق الشقص وانا نعلم قطعيا ان الذكورة والانوثة مما لا يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مطلقا كقياس النهيذ على الخمر في الحرمة ان لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه هكذا في العضدي وفي التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الاهتمام والخفي بخلافه ويسمى بالاستحسان ايضا والجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته والخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لا يليق ايراده ههنا *

المقيس عند الاصوليين هو الفرع والمقيس عليه هو الاصل *

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت وعند الاصوليين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مسموع عليه بين الامة وهو اما مركب الاصل وهو ان يمتدح المستدل علة في الاصل فيعين المعارض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل واما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعارض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت

الحكم عند إنتفائها و إنما سمي مركب الأصل لأنه نظر في علة حكم الأصل و اما مركب الوصف و هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الأصل ام لا و سمي بذلك لأنه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه إنما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق و الا لكان كل قياس اختلف في علية اصله و ان كان منصوبا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الآمدي و باجملة فالخصم في مركب الأصل يمنع العلية و في مركب الوصف يمنع وجود العلة في الأصل و مال صاحب العضدي الظاهر انه إنما سمي مركبا لاثبات المستدل و الخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفاقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الأصل و الثاني اتفاقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الأصل ان يقول الشافعي في مسألة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فاده محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عذبي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصص في السيد و الورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد و ان يصير حرا بانائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للفرق و ان بطلت فممنع حكم الأصل و نقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم اماع و مثال مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل الذكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة و هي كونه به تعليقا مفقودة في الأصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الحال و لا منع حكم الأصل و هو عدم النوع في قوله زينب التي الخ لاني انما منعت الوقوع لانه تنجز ولو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي *

القياس المقسم هو الاستقراء التام كما يجيء في فصل الوار *

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الامق او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع الذير من جانب الذير اي يكون موازيا لافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون الذير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة الذير و الآخر الى خلاف جهة الذير و ظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاد المعجمة * و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر و هو ما يمسح به الشيء كالذراع و الجريب *

فصل الصاد المهمة * الاقتصاص بالصاد المهمة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى أو في تلك السورة كقوله تعالى وأنيلناه اجرة في الدنيا وأنه في الآخرة لمن الصالحين والآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتص من قوله و من يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فارلئك لهم الدرجات العلى ومنه ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ما خوذ من قوله فارلئك في العذاب محضرون وقوله و يوم يقوم الأشهاد مقتص من أربع آيات لأن الأشهاد الملائكة في قوله و جاءت كل نفس معها سائق وشهيد - والأنبياء في قوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً - وأمة محمد عليه الصلوة والسلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - والأعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

فصل الضاد المعجمة • القبض بالفتح وسكون الموحدة خلاف البسط وأن نزل صوفيه وأرديصت كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى بر ابي صاحب آن و هر مقامى را لائق آن مقام قبض و بسطى است كذا في لطائف اللغات وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب البناء الموحدة • و عند اهل العروض إسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضاً فمقبوض مفاعيلن مفاعيلن كذا في عروض سيفي وغيره •

قبض الداخل عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ٠

قبض الخارج عند هم اسم شكل صورته هكذا ٠

القابض عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في المؤجز في فن الادوية •

المقايضة بلياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلعة وقد سبق في فصل

العين من باب السين المهملتين •

القرض بالفتح أو الكسر وسكون الراء المهملة شرعاً مال يعطيه من مثلي فيصترق بعينه والدين عند

المحققين فعل هو تمليك أو تسليم كما في كفالة الكرمانى وغيره من المتداولات وفي القاموس الدين ماله

اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشتري قبل قبضه وفي البرجندي

في هذا المقام القرض مال يعطيه من امواله فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون

مثلياً والدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب ديناً في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته ديناً باستقراض

فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان يأخذه سواء كان الاجل معلوماً او مجهولاً

جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تأجيله

بمعنى انه لو اجله عند الاقتراض مدة معلومة او بعد الاقتراض لا يثبت الاجل وله ان يطالبه في الحال لانه

هاربة والمعير و ان دقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى •

القراض من اسماء المضاربة في لغة اهل الحجاز كما مر •

فصل الطاء المهملة • القرامطة هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية وقد مر بيانها في فصل العين من باب السين المهملتين •

فصل العين المهملة • القرعة بالفم و سكون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شئ ثم سلم الى صبي يعطي كل واحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

القطع بالفتح و مكون الطاء المهملة لغة بمعنى يردن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فانول في حصرة منع تحققه في الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة • و عدد المتقدمين من الغراء هو الوف و المتأخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة و الوف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيذان القراءة لا بنية الاعراض و يجيء في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الواو • و عدد اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آتست كه سبب خفيف او را كه تن است بيندازند و از رتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است حاكن سازند پس فاعل شود فعلى بجائش نهند چرا كه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غير فاعلاتن باصطلاح آتست كه از رتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستعمل را قطع كنند مستعمل شود بسكون لام مفعول بجائش نهند و هر ركزي كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گویند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء و تداء مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غير فاعلاتن • و عند بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال • و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزم بهم عن الجملة الشرطية اعنى قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة قالوا او جملة انا معكم و كلاهما فامد و انما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على ابي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لفساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يمالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير أو الشك ويكون معلوما بالطريق الأولي وأما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل وإنما سمي قطعا لأن الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كأنه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرمل والفصل • وعند الأصوليين يطلق على معنيين أحدهما نفي الاحتمال أصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا أهم من الأول لأن الاحتمال الناشي عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أهم من نقيض الأعم ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالأظهر والنص والخبر المشهور فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانية هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

المقطوع بمعنى بريدة شدة • وعند أهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • وعند أهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • وعند المحققين هو حديث روي من التابعي من قوله أو فعله موقوفا عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي إسنادُه إلى تابعي أو إلى من دونه من أتباع التابعين فمن بعدهم وإن شئت قلت موقوف على فلان أعني أن استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع أن المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الإسناد كما ستعرفه وقد أطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

المقطع بفتح الطاء المخففة على أنه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الاعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بإزاء الحركة وقد يفسر بالوقف لأنه يقطع هذه الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الأول للمفرد • ويطلق على مخرج الحرف أيضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الأشعار به يقطع ويختتم ويسمى مختما أيضا كما في جامع الرموز •

القطعة بالكسر والساكن بمعنى ياره • وعند المهندسين تطلق على شيئين أحدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله أهم من القطر يجعل قطعة الدائرة أهم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي ودائرة عظيمة كانت أو صغيرة فإن كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مسارية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة أن تساوي الخطوط المخرجة منها أي من تلك النقطة إلى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحه • وهذا الشعراء هي عبارة عن أبيات

متحدة في الوزن والقافية ولا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابديات قطع
از دو بيت تا صد بيت شايد ويگ بيت روانه مثاله

• شعر •

اي كريمي كه از خزانه غيب • گبر و ترما وظيفه خور داري
دوستانرا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

القطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و بصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر منه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباتي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة ان يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

التقطيع كالنصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هر چه بميزان بحري از بحور رامت باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكناات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت امكدة حركات و سكناات معتبر است پس بلبّل و زيرج هم وزن باشند، اگر چه باعتبار وزن حرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگر چه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر مينويصند تا ملفوظ و مكتوب ارزان شعريكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

المقطع يكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على فلظها

كذا في المؤجز في فن الادوية •

المقطع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل و هو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته

منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك دارود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

الاقطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر درودة في القرآن ابن الاثير و رد بهضم

فحينئذ يتبادر العطف على الغير أو الشك و يكون معلوما بالطريق الأولي واما التعبير بالإيهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجامع فقتضهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرصل والفصل • و عند الامويين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اهم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالمظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

المقطوع بمعنى بريدة شدة • و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • و عند المحققين هو حديث روي من التابعي من قوله أو فعله موقوفا عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي أو الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم وان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه وقد اطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

المقطع بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف فيل هو حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الاعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة وقد يفسر بالوقف لانه يقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد • و يطلق على مخرج الحرف ايضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع ويختم ويسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز •

القطعة بالكسر والساكن بمعنى پارة • و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي و دائرة عظيمة كانت أو صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها أي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحه • و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

متحدة في الوزن والقافية ولا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه
از دو بيت تا صد بيت شايد ويك بيت روانه مثاله

• شعر •

اي كريمي كه از خزانه غيب • گبر و ترما وظيفه خور داري

دوستدارا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

القطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندمين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس ونصفا قطري يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغرة منه فاصغر بخلاف قطعه الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة ويسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

التقطيع كالصرف نرد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحر شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحر راحت باشد آن موزون است و آنچه بغيران هيچ بحر بايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و مكناات معتبر است و خصوصيت حرف چون املی و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت امكدة حركات و مكناات معتبر است پس بَلْبَل و زَبْرَج هم وزن باشند، اگرچه باعتبار وزن مرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيابد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر مي نويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعريكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

المقطع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار ان بقيت على غلظها

انذا في الموجز في الادوية •

المقطع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى كلام يكون كل من كلماته

منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك دارود رزنا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

الاقطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر درودة في القرآن ان الاثير وود بعقهم

وجعل منه فوائد السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الله في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي ومنه قراءة و نادوا يا مل بالترخيم و لما معها بعض الساف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم واجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة ويدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفتم همزة انا تجفيفا و ادغمتم الذون في الذون كذا في الاتقان في فصل الحذف •

الانقطاع هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعارض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال • وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعا قالوا المنقطع حديث لم يتصل بسند سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحدا او اكثر مع التوالي او غيره فيشتمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر وهو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراء المهملة و يعرف الانقطاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه • قيل اظهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر • و قيل هو ما سقط من سنده واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيشتمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي و كذا الحال بينه و بين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند و وجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند و كذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف و وجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد • و قيل هو ما سقط من وسط سنده واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط و وجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين المنقطع انتهى فعلى هذا هو مبادئ للمعضل و اعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من روايته واحد قبل الصحابي و كذا من مكلفين او اكثر

بحيث لا يزيد كل مقطع منها على راو واحد انتهى • فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند وقيل هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محدثا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ وقيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا ورد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة وغيرها • والمنقطع عند النجاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل •

القلع بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر •

القلاع بالضم والتخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الغم و اللسان فما كان منها دغصا وصار فرحة خص باسم الاكلة والقروح الخبيثة و جمعه القلاع •

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة والماء الاصفر واكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر •

القناعة بالفتح وتخفيف الذون عند العارفين هي الرضاء بالقسم • وقيل ترك ما في ايدي الناس واظهار ما في يديك • وقيل هي ان لاتأخذ شيئا من احد ولا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك • الاتقاعى بكسر الهمزة يطلق على الفياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات وقد يطلق على المغنع في بادى النظر وان لم يكن اقناعيا حقبفة كذا في المحاكمات في ابطال الجزء الذي لا يتجزئ •

فصل الفاء • القذف بالفتح وسكون الذال المعجمة لغة الرسمي عن البعيد ثم استعير للشتم والعيب لكن ما في الصحاح والاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا وشروعا رمي مخصوص وهو الرمي بالزنا والنسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

القطف بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من العاصلة الصغرى والجزء الذي فيه القطف يسمى مغطوفا مغطوف مفاعلتن فعولن اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولن هكذا في عنوان الشرف • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب والحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء والعصب تسكين الخامس انتهى والمآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف ولا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة مغرى باعتبار مجموعهما ولا يتحقق هذا الاجتماع في شئ من اوزان الاصول الذمانية الا في مفاعلتن ومآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى •

فصل اللام • القبله بالكسر وسكون الموحدة لغة الجهة وعرفا ما يصاح الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء الصاعدة مما يحاذي الكعبة وهى اى الكعبة قبلة لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم لافاتحي
على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفتاح وقال الزندريسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق
وبالعكس والجنوب لاهل الشمال وبالعكس كذا في جامع الرموز •

القبول عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الاجاب وفي العارفية
حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الاجاب عبارة عن لفظ صدر من احد المتعاقدين اولا اى التلفظ به
اولا من ابي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم اولا كانه قيل سماه اجابا لانه موجب وجود
العقد اذا اتصل به القبول والقبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه • وعند
الحكام والمتكلمين يطلق بالاشتراك الصنعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء
كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا وحاصله الامكان الذاتي والثاني الانفعال
التجدي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شئى بصفة لم يحصل له بعد
مع وجود حالة يحصل بها وهو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شئى بل اذا طرأ عليه تلك
الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضاييف باعتبار
بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد
منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات
القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هذا خالف وكما ان القبول
لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان
التقابل هناك حقيقي وهذا مشهورى وللامكن بالمعنى الاول اى الذاتي مشابهة بالاستعداد ولذا يطلق
عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدري في فصل الهيولى • وعند المنجمين يطلق على
نوع من الاتصال كما نجيب في فصل اللام من باب الهاء •

القابل هو المنفصل ويسمى بالمادة والمحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهمة
قال الصوفية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها نفي الوجود من الفاعل الحق وتجليه العائم الذي
هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفصل الاول •

المقبول هو شئى يوجد فيه صفة القبول مثلا عند المسددين حديثى يوجد فيه صفة القبول من
عدالة الراوي و صدقه وعلى هذا القياس والمعبرلات عند المتكلمين والمنطقيين قسم من المقدمات الغير
اليقينية وهي قضايا تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات من العلماء الخيارات والحكام البهرا
بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في
الدلة البرهانية هكذا في شرح المواقف وحاشية •

الاقبال مصدر من باب الافعال و هو عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في الوند و يقابله الادبار كما مر في فصل الرو من باب الدال المهملتين •

الاستقبال هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي • وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال ان كان الاستقبال واقعا في الليل وان كان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال وان كان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

المقابلة هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء • وعند المحاسبين عبارة عن امقاط الاجناس المشتركة في كل واحد من المتعادلين اي المتساويين وهذا مستعمل في علم الجبر والمقابلة مثاله شيى وعشرة اعداد يعدل صائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين والعشرة التي هي من حذس العدد توجد في كل واحد من شيى وعشرة ومائة فاذا اسقطها من الطرفين بقي شيى معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب وعند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا • و اما ما وقع في العضدي من ان التعابل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة والتقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخرة الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التعابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التعابل لا ان يكونا متناسبين ومتماثلين فان ذلكا غير مشروط في المقابلة • قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مغابلة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومقابلة الاثنين بالاثنيين كقوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ومقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر • شعر • وما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا • و ابيع الكفر والافلاس بالرجل • ومقابلة لاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى واتقى ومدق بالحصى فسنيصرة للعسرى واما من بخل واستغنى وكذب الحسنى فسنيصرة للعسرى والمراد باستغنى انه رهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه والاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق ومغابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستجيب آيات قابل بين بعوضة مما فوقها وبين فاما الذين امنوا واما الذين افروا بين يفضل ويهدي ويبيى يذقون و هيئاته ويقطعون و ان يوصل ومقابلة الستة بالستة كقوله تعالى بين للناس حسب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل انبئكم الآية قابل الجنات والانهار والخلد والارواح

والتطهير والرضوان بازاء النماء والبنيان والذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحشر ونسب بعضهم
المقابلة الى ثلاثة انواع نظيري ونقيضي وخلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذوا
سنة ولا نوم فانهما من باب الرقاد المقابل باليقظة في آية وتحسبهم ايقاظا وهم رقود فهذه آية مثال
النقيضي ومثال الخلافي مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى اذا لاندري اشر اردت بمن في الارض ام اراد بهم زهم
رشدا فانهما خلافتان لانقيضان فان نقيض الشر الخير والرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق
والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بمآزاد من الربعة الى
العشرة وثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد والمقابلة تكون بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن خواص
المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى واتقى آية فانه لما
جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء والاعتناء والتصديق جعل ضده مشتركا بين اصدادها فعلى هذا
لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين والدنيا الاجتماع ولم يشترط في الكفر
والانكسار ضده وقال السيد السند ظاهر هذا الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر
في احد الطرفين شرط وجب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى
فليضئوا قايلا وايضا كثيرا ولا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط ومن
ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة والمقابلة واذا توصل في احدهما عرف كونها اخى من المطابقة هذا
كانه خلاصة ما في المطول وحواشيه والاتقان وقد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مر وعلى هذا وقع
في الايضوي معنى قوله تعالى الله يستهزئ بهم اى يجازيهم على استهزئهم سمي جزء الاستهزاء باسمه كما
سمي جزء السيئة سيئة بمقابلة اللفظ باللفظ وعدد الحكماء هي امتداع اجتماع شيئين في موضوع واحد من
جهة واحدة ويسمى بالتقابل ايضا والشيذان يسميان بالمتقابلين وهو قسم من التخالف وليس المراد بامتداع
الاجتماع امتداعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم
تقابلهما كالموت مع العاقل والقدرة بل امتداع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتداع تجويز
الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئيين معا اما بامتداع تجويز الحصول او بامتداع المعية والاول
ليس بمواد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتداع تجويز معيتهما
في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع شخصي
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و
انفنع ما قيل ان الاعتبار في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز
العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت
احدهما لا ان لا يلاحظ شئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

أن العقل يجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر إلى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة أن محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لا تقابل بالذات بينهما كما تقرر والمراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايضا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و الالبياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد آن قلت الالبياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قامت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل بالالبياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و فيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهيدروجين و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و ان كان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه و اعتبر بعضهم المحل مطلقا و اذ لك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتمثلها و بخلاف الصور النوعية لادراك الاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما * التقسيم * المتقابلان اما وجوديان اي ليس الساب داخلا في مفهوم شئيهما اولا و على الاول اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان و على الثاني يكون احدهما مجرديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضايف و قد سبقا في باب الضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتتهما الى قابل الامر الوجودي و اعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكوسج فانه عدم للحية مما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا بخلاف الامر فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه للحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعمي لاكمه و عدم الحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعمي للعقب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجنس الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشئ بحسب الامر القويعة و العدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان

تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تغابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل المقابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدراني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع المقابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمي * فائدة * المتقابلان تغابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد والبياض ولا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزوا من مفهومهما وكذا الحال في المتضايقتين عند من قال بوجود الاضافات في الخارج * واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج وكذا الحال في العدم والملكة كالبرص مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج ابدا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة وانتفاؤها الذين هما جزء القضية ومد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا وهذا معنى ما قيل ان تغابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي الاعتقاد وليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك الالوقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تغابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله * فائدة * قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسيه والافرسيه والا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لا تغابل بين الفرسيه والافرسيه الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسيه ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئى بان يكون مفهوم الافرسيه حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسيه ولا سلب في الحقيقة ههنا ان السلب رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لا يمكنك تصور وقوعه او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما افرسيه والافرسيه الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في نفسيهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار وبأجملته فمعنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الذاتي بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره وبالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده بغيره * فائدة * التغابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات والنبوت والعروض انما هو بين الايجاب والسلب وغيرهما من الاقسام انما يثبت التغابل فيها لان كا واحد منها مستلزم لسلب الآخر ولولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فلان معنى التغابل ذلك الامتناع فتقابل الايجاب والسلب اقوى * وقيل بل هو التضاد لانه في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر وهو غاية الخلاف الممتنعة

في التضاد الحقيقي والمراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات انتفاء الواسطة في العروض ولا تقابل بين الاعداد لاستتباع كون العدم المطلق مقابلة للعدم المطلق ولا لزم تقابل الشيء لنفسه وكذا للعدم المضاف لكونه جزءاً منه * فائدة * المتقابلان بالاجاب والمسلم يكون احدهما كاذباً فقط وهو ظاهر وسائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فبخلو المحل منهما كقولك زيد بن عمر اباؤه اذا لم يكن واحداً منهما واما العدم والملكة فلذلك ايضاً اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين واما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستنير او مظلم واما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود وعند وجود المحل ايضاً لاتصافه بالوسط كالفاطر للماء الذي ليس بحار ولا بارد او لخلوه عن الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض اذا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح الموافف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم وشرح حكمة العين *

التقابل منه اهل البديع والحكماء هو المقابلة وقد صرفت قبيل هذا *

التقليل عند القراء هو الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم *

المقل بكسر القاف وتشديد اللام عند المحذنين هو الشخص الذي لم يروعه الا واحد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقلًا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة وشرحه في بيان الطعن بالجهالة وقد سبق في لفظ المجهول ايضاً *

القول بالفتح وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب وسمى المؤلف ايضاً وقد سبق في فصل الجاء الموحدة من باب الراء المهملة * وفي شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركباً عقلياً او لفظياً انتهى والموصل القربى الى التصور يسمونه قولاً شارحاً لشرحه ماهية الشيء ومعرفاً بالكسر ايضاً كذا في شرح المطالع *

القول بالموجب هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات وهو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وحاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمنقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المغااة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص ولا يقتضي ايضاً محل النزاع اذ لا يلزم من عدم مناماته للوجوب ان يجب واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تنليص المصحح فان المعلل يريد بالتثليص اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات والسائل يحمل التثليص على جعله ثلثة

أمثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يقتضي الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر بتوهم انه ماخذ الخصم ومذهبه وهو يمنع كونه ماخذاً لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسألة القتل بالمنقل المذكورة التفارث في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضي وهذا غاية عدم مانع خاص ولا يستلزم ارتفاع الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبتت قرينة فشرطه الذية كالصلوة ويسكت عن ان يقول الوضوء ثبتت قرينة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه الذية وربما يحتمل المقدمة المطوية على ما يذتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع وحقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه وقال غيره وهو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء اثبت له اي لذلك الشيء حكم فتثبتها لغيره اي تثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء كقوله تعالى يقولون ان رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعر منها الاذل والله العزة ورسوله الآية والاعر رفع في كلام المناقين كناية عن فريقهم والاذل عن فريق المؤمنين واثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم وهو الله ورسوله والمؤمنون فكانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعر منها الاذل لكنهم الاذل المخرج والله ورسوله الاعز المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن وثانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقوله بذكر متعلقه متعلق بالحمل وما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر شعره قلت ثقلت ان اتيته مرارا * نال ثقلت كاهلي بالايادي * فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المثونة و ثقلتك بالاتيان مرة بعد اخرى وقد حملاه على تثقيل عاتقه بالايادي والمن والنعيم في الاتقان ولم ار من ارد لهذا القسم مثالا من القرآن وقد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم *

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على ماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة واما جزؤه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة أي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و ان كان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع •

المقولة هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية •

الاقالة لغة الاسقاط والرفع و شرعا رنع الدبع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة لازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اولذي فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوفاة •

فصل الميم • القدم بفتح القاف و الدال المهملة في اللغة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس و قد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات •

القدم بالكسر و فتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و بقبالة الحدوث و هما صفتان لوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما بعدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوخذ حقيقيا و قد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فنقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا و يسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب و القديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عديمه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضي فالحدوث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه مدامه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحديث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر واقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالأب فاده قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحديث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الأب مقديسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني و بالجملة مآل الأب من حيث انه أب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالأب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة امتزاق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحادث الذاتي فمنهم من فسر تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحسانية الوجود او العدم بحسب الغير واستحسانية الاستحسانية ولا استحسانية الاستحسانية الوجود او العدم بحسب الذات و منهم من فسر بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء والاستحسانية معنى الاستحسان والاستحسان الاول من التفاسير المذكورة للحديث يصدق على الموجود مطلق ولا يعنى الموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل الحادث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحديث الزماني الا ان السابق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقيل هو مسبوقية استحسانية الوجود بلا استحسانية العلم ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم * فائدة * القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء و اهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة و اما المعتزلة فانكروا لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين و جرزة الحكماء اذ قالوا بقديم العالم و اثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيوان و هما الباري والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحياة و هي الارواح البشرية والسموية وثلاثة لا علامة ولا حياة ولا فاعلة هي الهولوى والفضاء ابي الخلاء والدهر ابي الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حواشيه و حواشي شرح التجريد والخيالي وغيرها *

العلم الاقدم هو العلم الذي موضوعه اهم من موضوع علم آخر وقد سبق في المقدمة •
التقدم هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون
و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم غفير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة وقيل بالحقيقة
والمجاز الال التقدّم بالزمان وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما
السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك
الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم بهذا صفة للزمان اولاً بالذات الذاتي التقدّم بالشرف وهو
ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولا شك ان زيادة الكمال
هو السبب للتقدم في المجالس غالباً الثالث التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين وسماه
البعض بالتقدم بالمكان والرتبة اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الازدية
المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة
وقوعه في غيرها واما وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد و يختلف
ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً بسبب اختلاف المبدأ فقد تبدى
امت من المحراب فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير وقد تبدى من الباب فيعكس
الحال وكذا الاجناس فاذ جعلت الجواهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان وان جعلت
الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجاً اليه المتأخر ولا يكون علته تامة
له كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم سائر العلل الناقصة على معاولاتها وسماه صاحب المواقف بالتقدم
بالذات ايضاً و خصصه بجزء الشيء مقيساً الى كله دون سائر علله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس
التقدم بالعلية وربما يقال له التقدم بالذات ايضاً بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتأثير  مسمى
علة تامة لاستجماعه شرائط التأثير وارتفاع موانعه و ما مواء من العلل الناقصة متقدّم بالطبع واما العلة
التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت
هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع
او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر
من المختار مواء اعتبر هناك شرط اولاً اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء
كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولاً كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور
تقدمها على معاولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون
انضمام احدتهما الى الاخرى والمعلول هما مع الانضمام فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما يدل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب السلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيء لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده ولا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا والمتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير اولا * أعلم ان المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد وهو الترتيب العقلي الموجب لامتناع وجود المتأخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا وربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشبه استعمالهما في فاطيغورياس الشفاء كذلك وفي شرح حكمة العين وربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض والمجاز فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بالذات والحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين وكذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور اذ في منتصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني والترتيب راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنكدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المتصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حينه ومكانه بل بحسب الزمان عالى الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيل بل بالحقيقة والمجاز كذا قيل انتهى * قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر من هذين النوعين ولا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان ولا بالشرف والعلية هو ظاهر ولا بالزمان والا لزم ان يكون الزمان زمان واجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني وانه لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم اولا وبالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وهذا مبني لاثبات كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلاوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما بزمانه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان * تنبيه * التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وهذا بالنظر الى ذاتهما ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * فائدة * جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتأخر وفي الزماني كونه مضيئ له زمان اكثر ايام يمضى للمتأخر • وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا * فائدة * اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التأخر لكونه ضد له واذا عرف اقسامها عرف اقسام المعية بالمقايضة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالعلية كعلتين امعول واحد نوعي كالذار والشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او امعولين شخصيين من نوع واحد واما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة واما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية واما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح حكمة العين وشرح هداية الحكمة وغيرها *

المتقادم لغة بمعنى القديم كما في الصحاح واما شرعا فالتقادم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين وبمضي شهر عند محمد رحمهم الله واغبر الشرب كالزبا والقذف والسرقة بمضي شهر اذا لم يكن بينه وبين القاضي هذه المسافة على ما روي عن الائمة الثلاثة وعنه بمضي شهر وعنده مفروض الى راي الامام كما في المضمرات وعنه سنة وعنه ايام كما في الخزائن وعن محمد ثلثة ايام كما في المحيط وذكر في النظم ان التقادم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء والاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كذاب الحدود *

المقدم بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر والمنسوب اليه يسمى تاليا ويجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب الذون • وعند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا *

المقدمة بكسر الدال المشددة وفتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقليا او عاديا او جعليا وهي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش وهي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم ولا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدادها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء وهذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية ومنها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلاثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كتدرك الاضداد في فعل الواجب ونعل الضد في الحرام وتسمى مقدمة عقلية وشرطا عقليا وما يتوقف عليه الفعل عادة

كفصل جزء من الراس لفصل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عادية وما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفاً عليه وصيرة شرطا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا انتهى وذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لا يصح الحصر في الاقسام الثلاثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اى بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات واما المقدمات البعيدة للدلائل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل ومنها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بآرباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء والتمثيل ايضا وادناه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل ويؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة انتهى وميل كلمة او للتنبية على اختلاف الاصطلاح فتيل انها مختصة بالقياس اى الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا وهذا المعنى مبين للمعنى السابق وهو ما يتوقف عليه صحة الدلائل ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مبين للقياس المصطلح للمنطقيين وخصص من السابق مطلقا ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تذاوله الشروط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سامت لزم عنها لذاتها قول آخر ولا شك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال وهو ظاهر وعلى شرايطها اذ لا يلزم منه قول الآخر الا بوجود جميع الشروط وانزوم القول الآخر معتبر في تعريفه وكذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة وهو كون الدليل بحيث يستأنزما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا والصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة وقصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكرناه من جند في حاشية القطبي ومنها قضية من شأنها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاوائل والفطريات والمشاهدات والمجربات والمتواترات

و الهندسيات و الوهميات في المحسوسات و الظنية اربع المسلمات و المشهورات و المقبولات و المقررة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف ومنها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فان كان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم وان كانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل وبالجمله تضاف الى الشيء الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في ذلك العلم والشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه و الادار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشروع عليها كرسم العلم وبيان موضوعه و التصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم و بيان مرتبته و شرفه و وجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتأخرين واستصعبوه منهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة ومنهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع و هو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشروع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و انما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله و مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قد سمت امام المقصود لدالتها على ما يذفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و آيد ذاك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة ان قولهم المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه و موضوعه من قبيل جعل الشيء ظروفا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلية و النسبة بين الفاظ مقدمة العلم و نفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف و اعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم و كذا بين مقدمة العلم و معاني مقدمة الكتاب عموم من وجه ويرد عليه ان ما لم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية و على الوجوه الثلاثة لا بد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا و لذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى و الجواب بان التقدم الرتبى يكفي في المناجبة ففيه نظران في تصدير الاشياء المذكورة في آخر الكتاب بالمقدمة و ان كانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء و ايضا قد علمت ان مذهب الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشروع عليها وتسميتها بالمقدمة لا غير فلا بد من اعتبار التقدم المكاني وان كان تعريف

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او ترتيبيا و الجواب بان التقدم ولو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا وليس الكلام فيه هذا وقال صاحب الطول والحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروح في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع والحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى و ههنا بحث تركناها مخافة الاطئاب فمن اراد فعله بالرجوع الى شروح التلخيص •

القسم بالفتح و سكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء و تعيين انصبتهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في المأكل والمشرب والملبوس والبيتوتة لا في المحبة والوطي وهو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

القسم بفتح السين اسم من الاقسام و عرفنا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم و تسمى بالمقسم عليها و جواب القسم فهو اخص من اليمين و الحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له او تعظيم لشانه او تكثير لقدره او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل و الترقق او خارجا مخرج الموعظة و الزهد و القصد بالقسم تحقيق الخبر و توكيده حتى جعلوا مثل و الله يشهد ان المنافقين كاذبون قسما و ان كان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه ان كان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم و ان كان لاجل الكافر فلا يفيد و اجيب بان القرآن نزل بلغة العرب و من عاداتها القسم اذا ارادت ان يؤكد امر و اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة و تأكيدا وذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة و اما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية و قال قل اي وربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق و قد ورد الذهبي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير و التين و رب التين و الثاني ان الاقسام انما تكون بما يعظمه المقسم او يحله و هو فوقه و الله تعالى ليس فوقه شيء فاقسم تارة بنفسه و تارة بمصنوعاته لانها تدل على باري و مانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل و الثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه و ليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابو القاسم القشيري القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى و طور سيناء او لمنفعة نحو و التين و الزيتون و قال غيره اقسم الله تعالى بثلاثة اشياء بذاته نحو نورب السماء و الارض انه لحق و بفعله نحو و السماء و ما بها و بمفعوله نحو و النجم اذا هوى و القسم اما ظاهر كآيات السابقة و اما مضمرة و هو قسمان قسم دللت عليه الام نحو

لقبولون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا و اردتها تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ التجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلا يجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قصدا و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فاقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فو ربك لنماليهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالقسم عليه يراد بالقسم تؤكد و تحقيقه فلا بد ان يكون مما يحسن فيه و ذاك كالامور الغائبة و الخفية اذا قسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اتسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

القسامة بالفتح اسم من الانقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيرة و قيل للذين يقسمون كما في الكرمانى و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

القسمة بالكسر و السكون اسم من الانقسام و ليست مصدر قسم القسم المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع ابي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما يأخذه كل واحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قولهم القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي ابي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفات و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لافي غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز والافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالبنثر و الحما و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كل واحد منهم حتى لا يكون لكل واحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجذدي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النواثب مطلقا و قيل على النواثب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب الذون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمه عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه والثالث خارج القسمه فاذا اردنا قسمه عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمه و العدد الاول اي العشرة المقسوم والثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمه اما قسمه الصحاح على الصحاح او الكسور او قسمه الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمه المنكطه عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمه جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل البناء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان ينكط المقسوم عليه بمرتبه چنانكه در برجندي شرح زيج الغ بيكي ميگويد اگر گویند این عدد را بران عدد منکط قسمت کنند مراد آن باشد که مقسوم علیه را بیکمرتبه منکط گیرند انتهى بدانکه موضح تسيير بحد هر کوكب که برسد انرا درجه قسمت نامزد و صاحب حد آن درجه را قاسم گویند و اما الحكماء و المتكلمون فقالوا القسمه و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمه الكل الى الاجزاء و هي تجزیه الكل و تحایله اليها و اما قسمه الكل الى جزئياته و هي ضم قيود متخالفه اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكل مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر الفاف بالنسبة الى هذا الكل كما يسمى هذا الكل مقسما و مقسوما و مورد القسمه بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمه الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فالأجزاء هي القسمه الخارجيه و تسمى ايضا بالقسمه الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هي الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه و الكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعنى القسمه التي لا توجب انفصالا في الخارج هي القسمه الذهنية و تسمى ايضا بالقسمه الفرضية و القسمه الوهميه و هي فرض شئ غير شئى و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا و الوهميه ما هو بحسب التوهم جزئيا فالفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى اعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كعاستين او محاذتين و توهم البعض ان القسمه الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمه الخارجيه لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمه منحصرة في ثلاثة اقسام لانها اما موديه الى الاتراق و هي الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في

الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية والحق أن اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لأن الجسم إذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه أو لانه جسم آخر أو حاذاه فانا نعلم ضرورة أنه لا يصير بذلك جزئين منفصلا أحدهما عن الآخر في الخارج حتى إذا زال عنه تلك الاعراض عاد إلى الحالة الأولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء وحينئذ يقال الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر وإما في الوهم فاما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الاعراض أو لا بتوسط كما بالوهم والغرض فيظهر أن القسمين اثنتان انفكاكية وهي قسم خارجية منقسمة إلى قسمين وغير انفكاكية وهي قسم ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضا وتلقسم إلى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما مر ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة وإن كان قسما من الوهمية بالمعنى الأعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلاثة أن يقال الانفصال إما في الخارج وهي الفكية وإما في الوهم والذهن فاما بتوسط أمر باعث وهي التي باختلاف الاعراض أولا وهي المسماة بالوهمية المحضة فظهر أن الوهمية والفرضية يطلقان على المعنى الأخص فالتقسيم ثلاثة وعلى المعنى الأعم فالقسم ثنائية أعلم أن القسم الوهمية من خواص الكم وعروضه للجسم ومآثر الاعراض بواسطة اقتران الكمية والقسم الفكية لا يقبله الكم المتصل ثم أعلم أن قسم الكلي إلى جزئياته نوعان حقيقية واعتبارية لأن القيود المتخالفة المنضمة إليه أن كانت متباينة تسمى قسم حقيقية كقسم العدد إلى الزوج والفرد وأن كانت متغايرة تسمى قسم اعتبارية كتقسيم الإنسان إلى الضاحك والكاتب والمقسم أبدا يكون مفهوما كليا صادقا على جميع أفرادها والأقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض أفراد المقسم فقسم المفهوم الذي هو المقسم إلى المفهومات التي هي الأقسام مستلزمة لقسمه أفراد المفهوم الأول إلى أفراد المفهومات الأخرى وما قيل من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه فكلام ظاهره وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فإنه لا يقتضي ذلك إذ الفرق بين التقسيم والترديد إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد * تنبيه * في الجمعيني كل قسم ترد على كل كلي فورودها بالحقيقة إنما يكون على أفرادها إذ معناه بالحقيقة أن أفرادها بعضها كذلك وبعضها كذلك فالحقيقة عبارة عن قسم الكل إلى أجزائه التي تحليله وتجزئته إليها دون الكلي إلى جزئياته وبضم قيود متخالفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم إذ هي في اللغة تنبئ عن التجزئة وهي في الأولى دون الثانية لأنهم يستعملون الثانية أكثر حتى قال العلامة التفتازاني إن التقسيم إنما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى مبادئه ويؤيده ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي أن كل تقسيم بالنظر إلى مفهوم القسم قسم الكلي إلى الجزئيات وبالنظر إلى الحاصل من القسم قسم الكل إلى الأجزاء تقسيم آخر لقسم الكلي إلى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد أن الوجود مشترك التقسيم يتصور على أربعة أوجه

الأول ان يلاحظ المقسم و الأقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الأقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة و الثالث ان يلاحظ الأقسام على الأجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الأشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى • أعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي • و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متداول باعتبار تاربله بالمسمى بافظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا •

القاسم و درجة القسمة و شريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الحاد في فصل الدال من باب الحاد المهملتين •

التقسيم يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الأجزاء او قسمة الكلي الى جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الأقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى ومنها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية ومنها ما هو مصطلح اهل الأصول و المناظرة و هو ان يكون اللفظ متريدا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسايمه و هذا السؤال يجري في الأصل و جميع المقدمات العابلة للمنع و منع قوم قبول هذا السؤال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السير كما مر في فصل الراي من باب السين المهملتين ومنها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الأول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الأخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اهملة السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة ممنوع من هذا القيد ان ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه (السامع اليه و يرده عليه فليتنامل فانه دقيق كقول الشاعر • شعر • و لا يقيم على ضيم يراد به • الا الاذن غير الحي و الود • هذا على الخسف مربوط برشته • وذا يشج فلا يرثي له احد • اي لا ينيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الا الاذن احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الود هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برشته اي بقطعة حبل بالية وذا اي الود يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا یرق ولا یرحم له احد ذکر العیر و التود ثم اضاف الى الاول الربط مع الخسف والى الثانى الشیخ على التعیین و الثانى ان يذكر احوال الشیخ مضافا الى كل من تلك الاحوال ما یلیق به كقولك لقیت قوما نقالا على الاعداء اذا حاربوا خفانا اذا دعوا الى کفایة مهم و الثالث استيفاء اقسام الشیخ الموجودة لا الممكنة عقلا كما فی الاتقان و ترک قید الموجود صاحب التلخیص حیث قال هو استيفاء اقسام الشیخ كقوله تعالى یهب لمن یشاء انا فیهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرا و انا و یجعل من یشاء عقیما فان الانسان اما ان یكون له ولد اول و اذا کان فاما ان یكون ذکرا او انثى او ذکرا و انثى و قد استوفی جمیع اقسام الشیخ و ذکرها کذا فی المطول و الرابع ما وقع فی جامع الصنائع قال تقسیم آنست که عرض را بچند قسم کند و این بر سه نوع است والا ر خلط و نکس والا آنست که ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثال عدد * شعر * زبذل و گنج و دل تو همی برد غیرت * یکی سحاب دوم معدن و سیوم دریا * مثال بی ذکر عدد * شعر * زان رخ و زلف تو نیامیزد * رز و شب آشکار میبینم * و خلط آنست که ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله * شعر * قد و خد و خط تو هر یک بحسن * آفتاب و مشک و سر و راستین * و نکس آنست که موصوفات را بترتیبی که ذکر کرده باشد ایشان را برعکس ترتیب آرد مثاله * شعر * قد و خط و رخت نیامیزد * مه و مشکست و سر و بستانی * انتهى *

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست که در مصراع اول سه چیز بیاورد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت کذد و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همی درین نمط شعرا تمام کند مثاله

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا * یکی فریب دوم عشوه و سوم سودا

فریب و عشوه و سودای او مرا کردند * یکی اسیر دوم عاجز و سوم شیدا

اسیر و عاجز و شیدای او کزون بیذی * یکی پری و دوم مردم و سوم هورا

القسم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم کذا فی عنوان

الشرف و جامع الصنائع *

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب که در قمار فرض کنند و آنچه بآن چیزی را می برند کما فی کنز اللغات و القلم الاعلی عند الصوفیة و العقل الاول و قد سبق فی فصل اللام من باب العین المهملة و یجئ فی لفظ اللوح ایضا فی فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید که قلم در اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل که کنایت از واحدیت باشد * و قیل قلم عبارت است از نفس کل و بطور بعضی از لوح *

الاقليم بکسر الهمزة کشور الاقالیم الجمع کما فی المذهب و در کنز اللغات میگوید اقليم بخشی از زمین *

أعلم أن أهل الهيئة قسموا الأرض إلى أربعة أقسام متساوية وسما واحداً من تلك الأقسام بالربع المسكون والربع المعمور وذلك أنهم فرضوا على سطح الأرض دائرتين أحدهما هي المصممة بخط الاستواء وهي تقطع الأرض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش والجنوبي ما يقابله وثانيتها هي التي تمر بقطبي خط الاستواء وهي تنصف كل واحد من نصفيها المذكورين فتصير كرة الأرض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين أرباعاً ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها أحد الربعين الشماليين وهو المسمى بالربع المسكون والعمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه وسائر الأرباع الثلاثة لا يعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعيين الربع المعمور تعذر أو تعسر لأنه لو قيل هو فوقاني من الشماليين كما قيل لورد أن كلا منهما فوقاني بالنسبة إلى من هو عليه ولو قيل هو الربع الذي كثرت فيه العمارات لكان دوراً مع أن قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم إن عرض المعمور أي بعده عن خط الاستواء ست وحتون درجة وطوله نصف الدور أي مائة وثمانون درجة وابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لأنه أقرب إليهم وعند أهل الهند من المشرق لذلك وقد سبق في لفظ الطول ثم أنهم قسموا المعمور سبع قطع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكماً فيتشابه أحوال البقاع الواقعة في ذلك القسم وسما تلك الأقسام بالاقليم فابتداء الاقليم الأول من خط الاستواء لأنه متعين لذلك طبعاً والنهار هناك ابداً اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • وعند بعضهم ابتداء الاقليم الأول من حيث يكون النهار الأطول من السنة اثنى عشر ساعة وخمسة وأربعين دقيقة من دقائق الساعات ويكون العرض هناك اثنى عشر درجة وأربعين دقيقة وإنما جعلوه مبدأً إذ من هذا إلى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها ووسط الاقليم الأول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الأطول من السنة ثلث عشر ساعة ويكون العرض ست عشرة درجة ونصف درجة وثمانها وابتداء الاقليم الثاني وهو آخر الاقليم الأول حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة وربع ساعة ويكون العرض عشرين درجة وسبعاً وعشرين دقيقة ووسط الاقليم الثاني حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ونصف ساعة ويكون العرض عشرين درجة ونصف درجة وثمانها وابتداء الاقليم الثالث حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ويكون العرض سبعاً وعشرين درجة ونصف درجة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة والعرض ثلثين درجة وأربعين دقيقة ومبدأ الرابع حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ونصف ساعة والعرض ثلثين درجة وسبعاً وثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ونصف ساعة والعرض ثلثين درجة وأربعين دقيقة ومبدأ الخامس حيث يكون النهار الأطول خمس عشرة ساعة والعرض إحدى وأربعين درجة وخمس عشرة دقيقة ومبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة وربعاً والعرض ثلثاً وأربعين درجة وثلثاً وعشرين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة ونصفاً والعرض خمسا وأربعين درجة وأحدى وعشرين دقيقة ومبدأ السابع حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة وثلثاً اربعاً والعرض سبعة وأربعين درجة واثنى عشرة دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة والعرض ثمانياً وأربعين درجة واثنين وخمسين دقيقة وآخره عند البعض آخر العمارة وعند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة وربعاً والعرض ثلثاً وخمسين درجة هكذا في الملخص وشرحه •

أقليم الرؤية هو فلک البروج وقد سبق في فصل الكاف من باب الغاء •

الاقنوم بالذنون في اللغة الاصل وجمعه اقانيم قال الجوهري واحسبه رومياً • والاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله وهي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام كذا في التفسير الكبير • القيمة بالكسرة هي شرعاً ما يدخل تحت تقويم مقوم وقد سبق في لفظ الثمن في فصل الذنون من باب الذاء المثلثة •

القديم شرعاً هو غير المثلي وقد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف • القيام بالكسر لغة الانتصاب وشرعاً استواء اتسق الاسفل والاعلى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • اما القيام بالذات وبغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين الذائمين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هناك وقيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه ويحصله والقيام بالذات عند الحكماء مطلقاً هو الاستغناء عن المحل وبالجمله فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين ومعنى واحد عند الحكماء والقيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز وهو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر وعلى المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتاً ويسمى حالا والثاني منوعاً ويسمى محلاً سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم اولاً كما في صفات المجردات ولهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الوار فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقاً من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه ولا عكس كلياً لجواز ان يكون كالعقول والنفوس والحال في القيام بالغير ايضاً كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعتاً ولا عكس كلياً كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين ولا عند الحكماء وهو ظاهر ولا في صفاته تعالى عند الحكماء وغيرهم القائلين بانها عاين الذات • اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور واما في الممكن لذاته فمتصور ايضاً

عند جميعهم وهو ظاهر وأما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب والممكن جميعاً أي يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين إلا أن الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني وحواشيه كاحمد جند وغيره •

التقويم در لغت بمعنی راست داشتن و قیمت کردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتری که مینویسند در آن احوال ستارگان بعد از برآوردن آنها از زیچ پس مینویسند در آن دفتر مواقع ستارگان را در روزهای یکسال در طول و عرض و اتصالات ایشانرا بایکدیگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و کسوف و رؤیت اهلّه و مانند آن کذا فی سراج الاستخراج و تقویم را نیز اطلاق کنند بر طول کوکب و آنرا بهت کوکب نیز گویند و قد سبق فی لفظ الطول و بالجملة تقویم الکوکب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بین اول الحمل و مکان الکوکب علی التوالي • و فی التذکرة و تقویم الجوزهر قوس من فلك البروج بین اول الحمل و نقطة الراس علی التوالي • و فی شرح التذکرة للعلی البرجندی کما یطلق التقویم علی القوس المذكورة کذا یطلق علی الحركة فیها •

مقوم عدد در اصطلاح عبارتست از عددی که بیکی کم باشد از آن عدد چون چهار که مقوم است پنج را و پنج که مقوم است شش را و علی هذا نقس کذا فی زیچ شاه جهانیه •

الإقامة عند اهل الشرع هی الاعلام بالشرع فی الصلوة بالفاظ عینها الشارع و امتازات عن الاذان بلفظ الشرع کذا فی الکرمانی شرح صحیح البخاری و فی البرجندی الإقامة فی الاصل مصدر سمي بها فی الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة والفاظه هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يناد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين • و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع وهو حركتها الى خلاف التوالي والاستقامة و هي حركتها الى التوالي والإقامة و هي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج وفي كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت و یا استقامت رسد در حد اقامت افتد و حد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاربعين بحسب المصير لا بحسب المسادة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سربع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل والتدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه وان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله الارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير في الاستقامة فاذا تساوت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحاصل الى التوالي يرد التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا ولا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحاصل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تسارت الحركتان و يستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم وفي غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم ينطى في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير ومن هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع ولا ابطاء ولا رجوع ولا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتدويره في الحركات و اختلاف الاوضاع و لما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحاصل لا يرى القمر راجعا ولا واقفا اذ لا تساوي حركة التدوير حركة الحاصل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحاصل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيئ السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره و ذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة و ذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي *

الاستقامة هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي و قال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحسب للذبي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطبقها الا الازبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالذواقل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلاثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الارادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك • وعند اهل الهيئة و المنجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا • وعند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهمة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف و قد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

المقام على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت ممي حالا و قد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراد من باب السين

المهملتين واما عند اهل المعاني فقليل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم وقد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهمة * وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول والذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة وهذا هو الاشهر وقيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول واقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجفميني *

فصل النون * القران بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج والعمرة اي جمع بينهما كما في الاساس وغيره كذا في جامع الرموز * وفي البرجندي هو الجمع بين الحج والعمرة باحرام واحد * وعند المنجمين هو من انواع النظر ويسمى مقارنة ايضا ويجيء في فصل الراء المهمة من باب النون ودركشف اللغات ميگويد كه قران بيوستن دو ستاره به برجى وآنكه گویند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد *

القرينة بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شئ لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي قرينة على المعنى المراد ولم يعهد اطلاق القرينة عليه وان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لازم ان لا يكون القرينة دالة على الشئ بالتضمن والالتزام اصلا وهو ظاهر البطان والصواب ان يقال هي الامر الدال على الشئ من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية ومقالية وقد يقال افظية ومعنوية وقد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيم السجع الى المطرف والترصيع والمتوزي على ما سبق وقد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قوائم الفاصلة كلمة آخر الآية كثافية اشعر وقرينة السجع * وعند المذتقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية في القياس الحكمي ويسمى ضربا واقترانا ايضا هذا والحق عدم اختصاصها بالقياس الحكمي لعدم اختصاص الصغرى والكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي وقد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين و ملبيهما و كليتهما و جزئيتهما بمعنى قرينة وضربا اذا الظاهران القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس باعتبار المذكور و كذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة والاقتران ظاهر و اما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب *

الاقران بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن واللقبي اي الاصناد و اخذ عن المشايخ في شرح النخبة و شرحه ان تشارك الراوي ومن روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقبي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقتران لانه حينئذ يكون راويا عن قريبه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقبي قال ابن الصلاح وربما يكتفى بالتقارب في الاسناد اي اخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب في السن والمراد بالمشاركة التقارب •

المقرونة بالقرائن هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في شرح المواقف •

الاقتران عند المنطقيين هو القرينة في الاشارات تاييف الصغرى والكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني عندهم قسم من القياس كما سبق •

القن بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه وعن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر والمؤنث و يقال هما قنان وهم اقلان اي لا يستوي فيه الواحد والتثنية والجمع وقال غيره انه لا ينفي ولا يجمع ولا يؤنث فيستوي فيه الواحد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث كما في الاساس و شريعة علي ما في المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا وفيه اشارة الى ان القن لا يشتمل الامة عند الفقهاء ولذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و كتاب النكاح و في الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن في الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المال واحد كما لا يخفى •

فصل الواو • الاستقراء لغة التتبع من استقرت الشيء اذا تتبعته • وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التماسح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب والمراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد و كل واحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز و هو يفيد اليقين و نافي و هو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل و هو تعميم القياس ولذا عدوه من لواحق القياس و توابعه و هو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فانه لا امفل عند المضغ لان الانسان والفرس والحصان والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التماسح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا انما اجزم بالقضية الكلية و انكان ظنيا افاد الظن بها

ولن كان ذاك الصبر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالامم لاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم والاستقراء الناقص و اشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمد فوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم وان اراد عدمه صريحا وضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر •

القناة بالفتح والنون هي مجرى الماء تحت الارض ويقال بالفارسية كاريكما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموات وموات تحت الارض احتراز من الزهر فانه مجرى الماء فوق الارض •

القوة بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا متناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او اعمال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية وما في معناها وتسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد تفسر بمبدأ التغير في شئ آخر من حيث هو آخر والمراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط ان القوة قد تكون فعالية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد تكون مبدأ للتغير في محلها نقط كالصورة الهوائية المفتضية للرطوبة في مادتها وقد تكون مبدأ للتغير في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدث للحرارة واليدوسة في مادتها اولا وفي مجاورها ثانيا وقد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية في البدن التغير والمراد بالتغير اعم من ان يكون دفعا او تدريجا والقيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية والاعتبارية فدخل فيه معالجة الانفصال نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستعلاج معالج بالكسر ومن حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستعلاج معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجذس بل قول العرض بالعام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي وقد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء واما عند الاطباء فهي اى القوة ثلاثة اقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية والعوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى والمخدومة هي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهما الغاذية والغامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مددة حيوته وهي تهبة الغذاء

بالمفتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بدن الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و انثقان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيب كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و التخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبعها الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و القوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة و هي الحواس الظاهرة و اما باطنة و هي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحرريك و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا اصابة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لوامية و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المذبذبة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للانفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب و ارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية و سماها الاجتماع و هو الجزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل و الترك و عذ وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتها الى القادر عليهما قال و يدل على مغاييرته للشوقية انه قد يكون شوق و لا اجتماع و الاشبه انه لا يغابر الشوق الا بالشدة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مفائر لها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم له • و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهمة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الانفعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل المراد بالقدرة على الاعمال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالامراض ومنها عدم الانفعال ومنها عدم الانفعال بسهولة ومنها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئاً لشيء واحد دون مقابلة كقوة الفلك على الحركة فقط وقد تكون تهيئاً للشيء وضده جميعاً وقد تكون قوة في شيء لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعاً كالارض وفي الهيدولي الاولى قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يعتد بهواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى وبين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصوري وقد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قريباً وبعيداً ومتوسطاً وقد سبق في لفظ القبول ما يفاهيه ايضاً ومنها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوابع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازاً تسمية للجزء باسم الكل ومما يورد ذلك ما قال الصادق الكلواني في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحاً بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل والثاني الامكان وهو امتواء طرفي الوجود والعدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول والممكن اذا كان حاصل بالفعل لا يخرج عن الامكان الذاتي ومنها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الانفعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس وهذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدءاً لازماً اما المبدء فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة وذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها مدة ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقاً حيواناً كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضاً فاطلق على عدم الانفعال ثم ان القدرة لازماً وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل وتركه كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقل اسم القوة اليه ونقل ايضاً من القدرة الى سببها وهو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضاً للقدرة صفة هي كالجنس لها امنى الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقول هي الصفة المؤثرة في الغير اي مبدء الفعل مطلقاً سواء كان بالاجاب او بالاختيار والمهندسين

يعملون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما •
القوي على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط • والقوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينقسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

القوة العاقلة هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضاً وقد تطلق على النفس الناطقة ايضاً كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • والقوى الدراكة هي النفس وآلاتها والقوى العالية والسانلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الدال المعجمة والعوة القديمة قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

المقوي على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دراء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

الاقواء بكسر الهمزة نرد شعراً عبارت است از تبديل توجيه و حذو غير حذويكه حركت ما قبل قيد است در قافية كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته وبسته نرد بيشتر شعراً جائز است و اختلاف حذويكه حركت ما قبل ردف است بطريق ميشود اول آنكه در هر دو قافية آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود درم آنكه در يك قافية آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دور و دور و از اين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قافيتها برفع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

فصل الياء التختانية • المقندي اسم فاعل من الاقتداء و هو شعراً من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المرید في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

الاستقصاء بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم و التكميل ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد على المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مسامح مثلاً قوله تعالى ايود احد ان تكون له جنة آية فانه لو اقتصر على جنة لفي

ولم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نضيل و اعذاب فان مصابب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجريب من تحتها الانهار متمما لوصفها بذاك ثم كمل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فأتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه ~~بذلك~~ و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر امتيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في اسرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحترقاتها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لانفي احترقاتها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترمت فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب *

القضاء بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فاض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات ابي خلقهن مع الاحكام - و الاعلام و التبیین قال تعالى و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة السیدی مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الأصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يغالبه الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزائنة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر من ولاية عامة و قيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزائنة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي و قد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و فاضى القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام و يسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا و قضاء ترك و الفرق بينهما من وجهين الاول انه لو مار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المتقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث و اقام البينة قبلت في قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعى الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجع على بينة ذى اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعي هذا النصف مدعى النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزول و قدره المجادة ايهاا على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذواتها و احوالها

وأما عند الفلاسفة بالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الزلية التي هي مبدأ اغيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بامبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات امل ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعاقب العلم بالوجه الصالح و النظام الاكمل الالقي بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وكان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل والقدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية واما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها ودخلها فالتخير كله بقضاء وما في العالم من الضر فهو بقدر وهذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالترايد والفلاسفة الغائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للذوق فوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد واما اهل السنة فيقولون اجري الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انصاج اللحم تنضج وعند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها وكثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته ولحكمه خفية ولا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان ولما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه وفي التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منفردة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل و ان من شئنا الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر * ثم القضاء قسمان قضاء محكم وقضاء مبهم ويجيء في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام وقد مر بيان القضاء والقدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا وتصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع والعصدي وهو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ والمعقول وهو جنس

يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و الذائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بالمكان الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح وقد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهمة • التقسيم • القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الا سميت حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقيت الشمس طالعة و النهار موجود و هما قضيتان و فيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يلزم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد و لا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول و نحذف ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية او تلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له و التحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شيء من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الذائق جسم ضاحك او امتزاجية و نحذف ذلك فهي ايضا حملية و ان كانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا ليتمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة اجمالية ان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع و اما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم و اما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتغل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالة اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا سفردين بالفعل او بالقوة فعلية والا فشرطية وان شئت قلت كل واحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الاحتمالية مكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخرة اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد بحذف الرابط الى شئ سوى الادعاء لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا مانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •

قضايا قياساتها معها وهى ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب في الحال ان الربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذاك فانه زوج فالربعة زوج وتسمى فطريات ايضا وقد سبق في فصل الراد المهمة من باب الغاء •

المقتضى على صيغة اسم الفاعل عند النكاح هو ما يكون به الكامة سالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا في بعض حواشي الوافي وحى الباب المقتضى للاعراب هو توارك المعاني المختلفة على الكلم فانها تستدعى ما يقتضيه دليلها على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الاعمال لدلالة صيغها على معانيها وانما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم ومن ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثالثة الفاعلية وهي المقتضية للرفع والمفعولية وهي المقتضية للنصب والاضامة وهي المقتضية للجر و ذاك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه وضعف المفعولية و كون الاضامة بين بين وقد يقع المضاد اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا وقد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد وعلى هذا شان دلائل الاعراب من الحركات والحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الادل وهو الفاعل بالاقوى والاكثر بالاضعف وهذا تبين ان الاصل في المرفوع هو الفاعل وما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه وبالمعنى الثاني لكونه اجد جزئي الجملة والخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة وخبر ان واخواتها لكون عاملة مشابها بالفعل فالحق به والتزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اي بين عاملة وبين الفعل وخبر لا التي لنفى الجنس لكون عاملة مقابلا لان لاقتسامهما النفي والاثبات على سبيل التوكيد ولا تقديم هذاك بحال خطأ له عن رتبة ان واسم ما ولا لما بينهما وبين ليس من التشارك في المعنى وان الاصل في المنصوب المفعول وما عداه متفرع عليه فالحال لسببه بالظرف والتمييز لوقوعه في الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا ونحو ما في السماء موضع راحة سحابا مثل عجلت من ضرب زيد عمروا والمستثنى لكونه فضلا و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه والاسم والخبر يبابي كان و اي لها ان عامليهما لاقتضائه شيئين معا اعبه الفعل المتعدي والمنصوب بلا التي لنفي الجنس لما

انها محمولة على ان ان الأصل في المجرور المضاف اليه ولا فروع له واما التوابع فهي داخلة تحت أحكام المتبوعات وانما بني من الاسماء ما بني اما لفقد المقتضى و اما لوجود المانع وهو مناسبتها اموني الأصل واما المقتضى لاعراب المضارع فمسايتها لاسم الفاعل لفظا ومعنى واستعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة وهو وقوعه بنفسه من غير حرف يردده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحفاق اقوى وجوه الاعراب وهو الرفع و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم اصلا وذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كالشرطية اقتضى له اعرابا لا يكون في الاسم راسا وهو الجزم وسائر الجوزم محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم وما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول والثاني وهو اما النصب او الجر فائر النصب لخفته ولما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم وبهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم والجزم بالفعل انتهى *

المقتضى على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال ومقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال لكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس وعند الأصوليين هو ما اضر في الكلام ضرورة صدق المتكلم و نحوه و قيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منظوما لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو * وقيل هو جعل غير المنطوق منظوما لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا وكذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه ويجيب توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون وهذه التعريفات على راي من لا يفرق بين المقتضى وبين المحذوف والمضمر وهو مذهب عامة الحنفية وجميع اصحاب السامعي وجميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاسماء الثلاثة اي ما اضر في الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام وخالفهم فخر الاسلام وشمس الائمة ومدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما رواه قسما واحدا وسموه محذونا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا ولذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقولهم شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة وقولهم شرعا احتراز عن المضمر والمحذوف سواء فلذا يترادفهما او قلنا بان المضمر ماله اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ماله اثر له مثل قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الأصوليين وحاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل والمصدر وما حذف من الكلام اختصارا وعكسي

اعرابه الذي اقيم مقامه و مقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل مقتضى ما لم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا او ضرورة - و قيل لا يفرق العقل بين الكل فالفرق يجعل بعضها شرعا وبعضها لغويا مشكلا - و قيل ان مقتضى و المفتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك مئتي درهم فان الاعتاق و التمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدور لا يخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة - و قيل ليس من شرط المحذوف ان يخطا رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الامل ليس يتبع للقرينة و شرط في مقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و مقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المنتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في مقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت ابي فضره فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في مقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن مقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل مقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ على مقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و مقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدور و في مقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيادته عن اللغو و نحوه فالحاصل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو مقتضى بالكسر و المزيد هو مقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين • و قيل ان الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو مقتضى بالكسر و طلبه الزيادة هو الاقتضاء و المزيد هو مقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم مقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه و كشف البرودي و غيرها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب الذون •

القافية بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر • شمر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ماكن يليه مع الحركة السابغة عليه • و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العصدي قال المولوي • بد الحكيم القافية مشتقة من القفور هو التبعية لان القوافي يجيب بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت و التقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حروف الروي ان كان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجدي مرتبة

و مجردة و مؤسسه و المطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة و مطلقة مردودة و مطلقة مؤسسه و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتأسيس و خروج انتهى * و در رساله منتخب تکمیل الصناعة می آرد قافیه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تکرار یابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنی یا بحسب لفظ فقط و یا بحسب معنی فقط که آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصرعها و یا بیتها و یا در چیزی که بمنزله آنها باشد بشرط آنکه مجموع از حروف و حرکاتی معینه باشد مثل روی و تاسیس و اشباع و آنکه بعضی تمام کلامه را قابله گویند و بعضی دیگر مجرد حرف روی را بطریق مجاز است بظاہر قول جمهور و ذکر قید مختلفه برای احتراز است از ردیف و ذکر قید مصرعها و بیتها برای شمول تعریف مطلعها را و قطعها را و غزلها را و غیر ذلک و ذکر قید یا در چیزی که بمنزله آنها باشد برای شمول تعریف قوافی را که بعد آنها ردیف آید چه این قوافی اگرچه در اوایل مصرعها واقع شوند اما حکم آخر دارند چراکه ردیف چون بیک معنی مکرر شود بمنزله معدوم است و اطلاق قافیه بر قافیه اول از شعر ذوالقافیین و ذوالقوافی بطریق مجاز است و قید بشرط آنکه مجموع الی آخره بجهت احتراز است از حروف و حرکات که بطریق صنعت لروم مالا یازم شاعر تکرار آنها در اواخر ابیات التزام کرده * النقصیم * انواع قافیه باعتبار تقطیع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارک و متکارس و متواتر و متراکب و بعضی این الفاظ را القاب قوافی گویند و بعضی حدود قافیه گویند گفته اند مترادف قافیه یست که بحسب تقطیع در آواخر او دو حرف ساکن پیدایی باشند مثاله این معما باسم شهاب * شعر * هست پیش مالبت آب حیات دلواز * آمده همچون حباب ازوی بیرون تبخاله باز * و متواتر قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکن که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است از یک حرف متحرک زیاده و اعطه نباشد مثاله * شعر * شکر دهنا فمی نداری * دیر آئی می مغانه در کش * و متدارک قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است در حرف متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم یوسف * شعر * شمع جان چون سوخت در نایوس تن * شد ازان صورت پریشان حال من * و متراکب آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است سه متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم بها * شعر * ای عطائی دل و دین رفت ز ماسوی عدم * در دل ما زورقم بست سر زلف صم * و متکارس آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است چهار متحرک واسطه باشند و این سبب بغایت ثفلش در اشعار فارسی بغایت اندک است انتهى * و در جامع الصنائع میگوید قافیه مطابق آنست که قافیه بی ردف و تاسیس و دخیل و وصل و خروج بود و قافیه مقید آنست که قافیه بعد از ردف اصافی افتد و قافیه در تلفظ بحسب تبعید و اشباع ظاهر گردد و در تقطیع حذف شود مثاله شعر * دل ز من بردی کنونش خون کنی * گر بری جا را ندانم چون کنی *

نون خون و چون ازین قبیلست و قافیۀ پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیۀ تمام شود فاما چون آوردن قافیۀ شرط است بصورت بیدار مثاله * نعره * ای لبث شکر و سخن شیرین * چه گنی * پیش بنده تلخ به بین * لفظ به بین قافیۀ پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیۀ ملک آنست که قافیۀ در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیۀ سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ابطا نیست و قافیۀ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیۀ آرد که بنداشته آید که الفاظ قافیۀ ازین الفاظ متصل زیاده شده است مثاله

* شعر *

بست چون بر روی من دلدار در * شد ز اشکم طرغ دستار تر

دل ز من بر روی و جان آواره شد * جان آواره کنون یکر تر

* انتهی *

ذو القافیهین عند البلغاء و التشریع و هو ان یبیتی الشاعر بیتة ذاقافیتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد و قد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیهین آنست که شاعر در بیتی رعایت دو قافیۀ کند و هر دو را در بهلوی یکت دیگر بیدار مثاله * شعر * دل در سر زلف یار بستم * وز فرگس آن نگار رستم * قافیۀ اول یار و نگار و قافیۀ دوم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیۀ گذد آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال آنچه بر سه قافیۀ باشد

* شعر *

گر سعد بود طالع اختر بارت * دارا شودت تابع پر زر دارت

ورز انکه نداری چو عظامی طالع * رنج تو بود ضائع ابتر کارت

قافیۀ اول بر عین دوم بر را میوم برتا مثال آنچه مبني است بر چهار قافیۀ

* شعر *

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید * باه نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید

زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین * این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیۀ اول بر نون دوم برتا موم بر الف چهارم بر دال پس قافیۀ اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر

کلمه در میان قوافی واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه

* شعر *

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است * بر نگارم چو بر نیدان بر حمر است

بر انگهی که بخندد لبان شیرینش * درست کوی چون نازان بر گهر است

کلمۀ بر میان دو قافیۀ که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیهین

که مذکور شد فاما در تازی بروش دیگر است که معنی است بتشریع انتهی پس تخالف معنیین

بسبب تخالف اصطلاحین است *

القينة بالنون عند الحكماء هي الملك كما يجيء في فصل الكاف من باب الميم •

* باب الكاف *

فصل الالف • لاكفاء بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كالذال مع الظاء والحاء مع الخاء ونحوهما • وقيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور والاكفاء من العيوب كذا في الصحاح والصرح واز قبيد اكفا است جمع ميان حرف عجمي وعربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قايد سازند و سراچه را با سراچه وسگ را با شك واين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج بار نزديك نباشد از درجه اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصفاة •

التكاثر عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة •

فصل الباء • الكتاب بالكسر وتخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب والفرق بينه وبين الرسالة بالكمال فيه وعدمه في الرسالة كما سبق في فصل الهمزة من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية وهو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك وبالنظر الى الاطلاق الثاني فالوا دلة الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هكذا يستفاد من التلويح والعصدي وفي اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها واما الفصول الدالة على الاصناف واما غبرها وقد يستعمل كل من الابواب والفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز وشرح المنهاج • وفي اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف •

كتاب مبين در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدری كه آن نفس كل یا عقل كل است بلكه عبارتست از علم الهي ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود و يابس كذايه از عدم و احاطة اين دو مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات •

الكتاب الحكمي عند الفقهاء و يسمى بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء •

الكتابي بياء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدن ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة ويجيء في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة •

الكتابة هي عند الفقهاء عقد بين المولى ومملوكه على ان يودي ذلك المملوك ما لا معلوما بمقابلة

عنى يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعنق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العتق بما لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والحوالى يكتب لعبده وثيقة بالكتابة اعتناق المملوك يدا حالا ورقبة مالا ويسمى ذاك المملوك مكاتباً كذا في البرجندي •

المكاتبه هي عند المحدثين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمزاولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او محررة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جوار الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمزاولة وكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتأخرون المكاتبه في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا •

الكذب بالكسر وسكون الذال المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه و الصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح اما يتعلق به من المضار الخاصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال والاعمال لا يقبح ولا يحسن لداته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون •

الكسب بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقدر قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فدها دل الله سبحانه اجري العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدر مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعدد و المراد بكسبه اياه مقارنته بقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ار مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وبالجملة فنصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدر لله تعالى بجهة الابدان وللعبد بجهة الكسب و المقدر الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بالآلة و الخلق لا بالآلة و الكسب مقدر وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة و هو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد و هو نفس زيد و الحاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته واثراً الكسب صفة في فعل قائم به والكسب لا يصح انفراد القادو به، والخلق يصح انفراد المتكلمين اختلفوا في ان المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد اصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وقل الاشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى ولكن للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه وقل اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا اجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستان بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعاً بالفعل نفسه و قال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة ومعصية ونحو ذلك وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يطلق الكسب ايضاً على طريق يعلم منه المجهول وقد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جرزة جعل الكسبي اعم من النظري و من لم يجرزة فقال النظري والكسبي متلازمان وقد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة • وفي شرح العقائد الذسفية الاكتسابي عام يحصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصفاء و تقليب الحدة ونحو ذلك في الكسبيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس كالبصائر الحاصل بالقصد و الاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً مخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون نظر و فكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصله بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً اي حاصله بدون الاستدلال انتهى كلامه وفيه مخافة صاحب المواقف و ان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته •

الكعبة بالفتح و سكون العين نزل صوفيه مقام وصلت را گویند كما وقع في بعض الرسائل و نزل سبعة نبي عليه السلام را گویند •

المكعب بفتح العين المهمة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدرته من حركة مربع قائم على طرف مربع آخر يساريه الى ان يقوم على طرفه الآخر و هو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة و قد يطلق على ضلع المكعب ايضاً مجازاً وفي اصطلاح اهل الجبر و المقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالمكعب ايضاً اعلم ان اصطلاح الجبر و المقابلة يسمون العدد المجهول شيئاً و مضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا و حاصله في المال كعباً و مكعباً و حاصله في الجمع يسمى مال مال و حاصله في مال المال يسمى مال كعب و حاصله في مال

الكعبة يسمى كعب كعب وقس على هذا والضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احد مالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا ويضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب وهكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وثانية عشرتها كعب كعب الكعب فظهر ان عدد المال لا يتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهدين •

الكعبة هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابي القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ماذا قيل انه تعالى يريد لامعانه اريد انه خالق لها و اذا قيل يريد لافعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف •

الكوكب لغة ستارة وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كروي مركوز في العلك منير في الجملة واحتترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قرنه و بعده منها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هو الاخيرا ان على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و ان كان ضعيفا لمطارد صفرة و المزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة و للمشتري بياض غير خالص و للزحل قتمة مع كدورة و للقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيار و هي سبع الشمس والقمر و يحميان بالخيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها في السير رجعة و احتقاة و نهو هما و يسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الاولان اي الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اي الزحل بالنائب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت وهي ماعدا هذه السبع ممي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض و مع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبوابانية ايضا لانها تهتدي بها في الغلاة و هي البوابان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على سبع مراتب و سموها اقدارا متزايدة لكونها على تزايد مدس حتى كان ما في القدر

الاول ستة امثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلث مراتب اعظم وكوخط واصغر فتكون المراتب ثمانية عشر لكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرا وعظما ايضا كما في شرح بيست باب وصادق السادس من المرصودة لم ينجتوه في مراتب الامدار بل اكان كقطعة سحاب سموه سحابا و الا مظلما ثم ان في شمال ذنب الامد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعمة و يسميها العرب بالهابة وهي في الاجل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم انها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصرعة التي على ذنب الامد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهابة مشبهة العرب هذا السطر بذنب الاسد والكواكب المجتمعمة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة ومن كواكب الهابة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس ومن القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهابة بالصغيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان وعشرون و اما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة ولم يرف في اخراجها من المرصودة وجها قال انها الف وخمسة وعشرون وهي الصواب • فائدة • في ظهور الكواكب وخفائها وجد حدر ظهور السيارات الستة وخفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا وللمشتري عشرة اجزاء وللمريخ احد عشر جزءا ونصفا وللزهرة خمسة اجزاء لعطارد عشرة اجزاء و حدر ظهور الثوابت القريبة من المنطقة وخفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الاقوى لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا ولما في الثاني بزيادة درجتين وهكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان وعشرون جزءا ولما بعد منها عن المدطعة ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع •

كوكب الصبح در اصطلاح صوفيه اول جبريكه ظاهر ميشود از تجليات الهي و كذا اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في اطائف اللغات هكذا يستفاد منها شرح المواصف و تصايف عبد العلي البرجندي •

المكمل سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • الكمد بالكسر وتخفيف الميم عدد الاطباء هو ان يوضع اللدني على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او الفخالة المسخنة في القولنج وقيل يمسح به بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في سحر الجواهر والاقسرائي •

الكنود بالفتح و ضم الذون ناسهاس و زميني كه دوز گياه نهيد و در شريعت عبارتي است از تارك مرائف و واجبات الهي و در طريقت از تارك مضائل و در حقيقت كما يتست از كسي كه او را كنند چيزي را كه اراده نكرده است او را حق تعالى و اين هر دو معني از اين آيت متخذ است كه ان الانسان الهية كنود كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • الكبر بالكسر و يكون الموهلة بهتر دانستن خود است از دیگری چنانکه صنعت کمتر گردانیدن خود است از دیگری در محلي که تسخير كرده شود در آن محل و اضاعت حق شود و تواضع ميدان اين هر دو است بالتواضع محمود والصنعة مذمومة والكبر مذموم والعزة محمودة وحي العوارف ولا يصل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يصنعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تكبر بحق ميكنند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استغناء بالله عما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم و تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بمضى گفته اند كه كبر آن است كه خود را از دیگری بفاعق و بی سزاواري برك و بلند داند و درین قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك •

الكبير لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادعام وقد سبق • و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا •

الاكبر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمود المطلوب في القياس الاقتراضي و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين •

الكبرى بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين القضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و قد سبق •

المكبر على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

المكابرة عند اهل المذاطرة هي المداغة لاظهار الصواب و لا لالزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية •

الكثرة بالفتح و يكون المثلثة ضد الوحدة و يجيء في فصل الدال المهملة من باب الواو •

التكدر بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر • و في الانصرائي هو تسخن و ترتب يعرض للمعوى فيشبه الرمد و هو ليس نور كالرمد بل هو شيء يشبهه في اعراضه و يكون من احباب خارجية كضربة او سقطه او غمس ملهرة و مسخنة او برد مكثف و لا يلدث زمنا يعتد به •

التكرير بالراء هو ذكر الشيء مرة فصاعدا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة و في الاقان التكرير من ادواع اطناب الزيادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة حلا لا بعض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرير و منها التاكيد و منها زيادة التنبية على ما ينفى التهمة ليكمل تلقى الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه الشهادة الدنيا الآية فانه كرر فيه النداء لذلك ومنها اذا طال الكلام و خشي تذاصي الاول
اعيد ثانيا توطئة له و تجديد له هذه و منه قوله تعالى و لما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم
ما صرفوا الآية و منها التعظيم و التهويل نحو الصلوة ما السجدة و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا
للنوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحصره عدة نوعا مستقلا قلت هو بهامته
و يفارقه و يزيد عليه و ينقص عنه فصار اصلا براسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا و قد لا يكون تكرارا و قد يكون
التكرير غير تاكيد صاعدة و ان كان مفيدا للتاكيد محلى و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد
لا يفصل بينه و بين مؤكده نحو اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله فالآية من باب التكرير
لا التاكيد الصناعي و من التكرير نوع يصح بالترويد و هو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا
متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية و منه قوله ويل يوسئذ المكذبين لتعلق كلواحدة بما
قبلها قال في عروس الامراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل
اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر و لكن كرر ليكون
نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت و الامر كذلك و لا يرد عليه ان التاكيد لا يزداد
على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تاجع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمنع
و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هذا كم ثم قال فاذا
قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذاكم آباءكم اواشد ذكرا ثم قال و اذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل
واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح وقوله و اذكروه كما
هدنكم اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا و يحتمل ان يرد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيب بقوله فاذا
قضيتم و اذكر الثالث اشارة الى وحي جمرة العقبة و الذكر الاخير لرمي ايام التشريق و من ذلك تكرير
الامثال الواقعة في القرآن كقوله و ما يستوى الاعمى و البصير و لا الظلمات و لا النور و لا الظلي و لا السحرور
و ما يستوى الاحياء و لا الاموات و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوفد نارا ثم ضربه بالصحاب
المصيب و من ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن قصة آدم و موسي و نوح و غيرهم من الانبياء
عليهم السلام و في تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيق لم يذكر في الذي قبله او
ابدال كلمة باخرى المفككة و هي عادة البلاغة ومنها ان في ابراز الكلام الواحد في غنوص كثيرة و اساليب
مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة و منها ان الدواعي لتتنوع على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت
القصص ههنا الاحكام و منها انه تعالى انزل هذا القرآن و عجز القوم عن الذيان بمثله ثم اوضح الامر
في معجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع لعلها بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باني نظم جامعا و باي
عبارة عبروا و منها انه لما تحدى بهم قال فأتوا بحمزة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط لقال العربي

ايتونا لنتم بصورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد الصور دنا ليجتهد من كل وجه انتهى ما في الاتقان •
المكرر نزد مرنيان اسم حرفي است از حروف تنجسي و آن راه مهملة است و نزد شعرا لفظ مكرر را
 گویند که در شعری بوجهي لطيف و طرزي نظيف آيد مثله • شعر • چه پرسي از من و حال من زار • دل
 افکارم دل افکارم دل افکار • رشيد و طواط گفته مكرر شعر آن است که در يك بيت لفظی گوید و در بيت
 ديگر آن لفظ مكرر بيارد مثاله • شعر •

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب • موی تو حلقه حلقه هر حلقه از طناب

زان صفحه صفحه صفحه گل شد ورق ورق • زان حلقه حلقه حلقه سنبل به پدج و تاب

کذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبين قسمی است از کسر •

الكسر بالفتح و مكون السین لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غير نفوذ جسم فيه و يطلق
 ايضا على نوع من الحركة • و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء کنار
 و يسمى كاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء مغاير يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر
 و الاقسرائي و ذكر في شرح القانونچه انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في
 الطول يسمى صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجمع في فصل اللام من باب الميم و عند المحاسبين
 العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف و الثالث و يقابله الصحيح و هو اما منطلق و هو الكسر الذي يمكن
 ان ينطق به بغير التجربة اي بغير الالفاظ الدالة على الجزء مفردا كان كالنصف و الثالث او مكررا كالثلاثين
 او مضافا كالنصف الثالث او معطوفا كالنصف و الثالث و اما اسم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من
 كذا مفردا كان كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر او مضافا كجزء من احد عشر من جزء من ثلثة
 عشر او معطوفا كجزء من احد عشر و جزء من ثلثة عشر و بالجملة فالكسر سواء كان منطلقا او اسم منحصر في المفرد
 و المكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما ان يعتبر بنسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة
 مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبته الى المنسوب اليه بلا ملاحظة و احطة و تسمى نسبة
 بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلث او بملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف
 كثلث النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة
 مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب اقسام متماثلة و هي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلاثين او مختلفة
 اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثالث هكذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل
 الأوقاف عبارة ما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه و مق على عدد بدوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون
 بعد نقصان العدد الطبيعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ١٤
 فقصنا منه العدد الطبيعي للمربع و هو ٣٤ يبقى ١١ قسمنا على عدد بدوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان وبقي ثلثة فالثلثة كسره وعند الاصوليين واهل النظر هو ان توجد حكمه العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العامي بسفرة مسافر فيترخص لسفرة كغير العامي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة الترخص قال بالماذاجبة اما فيه من المشقة المقتضية للتخصص لانه تخفيف وهو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال ونحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية والمختار انه لا يبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر ولم يرد النقص عليه فوجب العمل به ببيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والامسقطات العبادات وتعيين القدر منها الذي يرجبه متعذر فضاقت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها ولا معنى للعية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعها فالنقص وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر والجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف ولا بد في ورود النقص من وجود حكمه في محل النقص مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلمنع اي ما وجد في صورة النقص اقل حكمه او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك لم يعتبره الشارع وجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقص في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعيا اي وجود العلة قطعا وانتفاضها تبعا لانتفاض حكمها المساوية او الزائدة قطعا فيتساطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق ولو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم اخر الايق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم وبالأجملة والكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم اخر الايق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو اي الكسر كالنقص فجوابه كجوابه .

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقص قال القاضي هو عدم تأثير احد الجزئين ونقص الآخر والاكثرين على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة من درجة الاعتبار ونقص الباقي فلم يفرقوا بينه وبين النقص المكسور وذلك لانهم قالوا اذا نقص العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو بأحققة نقص بعض الصفات وانه بين النقص والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فانه فهو نقص لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول اشاعري في منع بيع

الخائب انه مبيح مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعتز هذا منقوض بما اذا تزوج امرأته لم يرها فانها مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و الحال انه مبيح فقد حذفت قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد ودليل المذهب المختار ان العلة المجموع لا تنقض عليه ان لا يلزم من عدم علية الإجماع عدم علية الكل هذا ان اقتصر على نقص البعض واما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبدى من عدم تأثير كونه مبيعا وان العلة كونه مجهول الصفة الى آخره لانه مستقل بالمناصفة فيثبت يكون وصف كونه مبيعا كعدمه فيصح النقص لوروده على ما يصلح علية ولا يكون مجرد ذكره رافعا للنقض خلافا لشذوذه لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا ويتعين الباني لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله موال تريد وهو ان العلة اما المجموع او الباني وكلاهما باطل اما المجموع مالاغاء الملغى واما الباقي فللنقض هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس •

التكفير عند الاطباء حالة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونحسا في الجلد والعضل كذا في البحر الجواهر •
التكفير كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة • وعند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا وقد سبق في فصل الغاء من باب الحاء المهمة • وعلم التكفير هو علم الجفر •

الكفر بالضم و سكون الغاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فساد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالكلام المصحف في الفاذرات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرمحل والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو فسمان فسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بدن المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان ويعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد وقحم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة والسفاه ويسمى بالصغائر وعلى هذا نقس الحال في الطوائف الباقية • **التقسيم** • في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بآبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخديلي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقف اعلم ان الانسان اما معترف بآبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولا والثاني اما معترف بالآبوة في الجملة كاليهود والنصارى والمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لآبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما من عناد وذهابا مغلدا اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والخبري على انه معذور وعذابه غير مخد وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به والمعترف بآبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة والمعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجامعوا فقررنا الاصحاب في امور فعارضة بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى وقد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة والمعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق اذا وجد مخالف يكفرنا فلنكن نكفرا والامة لا يكون مخطئا في الاصول الدينية وهو اما ان يكون اعتقاده من برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فالأكثر على انه ناج لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وقيل بعدم نجاته انتهى كلامه • وكفر فرد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مسمى آيد وكفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويند كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني هازد بلکه هستي خود را در ذات الهى محو سازد و ببقاى حق تعالى باقى گشته عين وحدت شود و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت انتصار کرده كه كفر از مقتضيات اسماء جلالى است و نيز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نيز گفته كه كفر در اصطلاح صوفيه آراگويند كه از مرتبة صفات و اسماء اعمال در نگذشته بود و حق تعالى را هستى و تعينات و كثرات مسمى پوشد • شعر • زرمى ذات بر افكن فغاب اسما را • نهان باسم مكن چهره مسمارا •

الكفارة بالفتح وتشديد الفاء من الكفر وهو النغطية يعنى اللتي تغطي اثم الكفارة وغيره وفي اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة ونحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري •
الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات •

فصل السين المهملة • الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب وآوند شراب و در اصطلاح صوفيه روى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات •

الكابوس بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه و يعصره و يضيق نَفَسَه فرقطع صوته و حركته يسمي به لان البخارات الغليظة تكسب جرم الدماغ و يحمي هذا

المرض بالكثائف والجائون والفيدون •

الكبائس من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهمة و هي

اي الكبائس جمع كبيسة •

التكليس باللام نزد اطبا آنست كه چيزى را در آتش نهند و بدرجه رسانند كه همچو آهك شود

كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • الكثافة بالفتح وتخفيف الذاء المثلثة تطلق على اربعة معان على غلط القوام اعني

معوية قبول الاشكال الغريبة وتركها اي كيدفية تقتضى الصعوبة وعلى هذا التفسير نهى نفس اليبوسة وعلى

عدم قبول الانقصاص الى اجزاء صغار جدا وعلى بطوء التأثير من الملاقى وعلى عدم الشفافية و هي على

هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا ويجيب

ايضا في لفظ اللطافة في فصل الفاء من باب اللام •

الكثائف يطلق على معان منها الاندماج ومنها غلط القوام وقد سبق في لفظ القوم وفي لفظ التخلخل

ومنها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي والذمو

والسن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول والهزال

و النقصان الصناعي وفيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى

الاول ينتقص حد الهزال وعلى الثاني حد الكثائف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

الكسوف بالسين المهمة كرفتن آفتاب و گرفتگی ماه را خسوف نامند قال الجوهري هو اجود الكلام

وقال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و ان ما وقع في الحديث من كسوفهما وخسوفهما فللتغليب

وقيل بالكاف في الابتداء و بالحاء في الانتهاء وقيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالحاء لذهاب بعضه وقيل

بالحاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره و قالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار

وجهها المواجه لارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الارض و هذا شامل للكسوف

الواقع فوق الارض و تحتها و للكسوف الكلي والجزئي بخلاف ما ذكر العلامة في التحفة من انه عدم اضاءة

الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنها ان تضيق فيه لترسط القمر بينها و بين

البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت

الارض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه لارض كلا او بعضا بسبب

حيلولة الارض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر

ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنه ان يضيق فيه لوقوعه في ظل الارض ففيه ما مر وقد

يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضا كذا ذكر هيد العلمي

البرجندي في حاشية الجفميني •

الكشف بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشوفاً كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرماثل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المال واحد • و في رسالة قطب الدين المرخمي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوند المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين ناع لا تن بخلاف التعريف الاول • و الكشف بالشين المعجمة عند اهل الملوك هو المكشوفة و مكشفه رفع حجاباً را گویند که میان روح جسمانی است که ادراک آن بحواس ظاهر نتوان کرد و قد يطلق المكشوفة على المشاهدة ايضاً على ما يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الوار كفته اند که سالک چون بچند ارادت از طبيعت سفلي قدم بعلين حقيقت نهد باطن خویش را از رياضت صاف گرداند هرائنه دیده او كشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفای عقل معاني معقولات زیاده شود زاین را كشف نظري گویند باید که سالک ازین بگذرد و قدم پیشتر نهد و در طریق فلاسفه و حکما نماند کار دل پیشتر کند تا بنور دل پیوندد که آنرا كشف نوري گویند اینجا نیز سالک قدم پیشتر نهد تا مكاشفات سري پدید آید که آنرا كشف الهي گویند اسرار آدریش و حکمت وجود آنجا ظاهر گردد از اینجا نیز بگذرد تا مكشفه روحاني پدید آید که آنرا كشف روحاني گویند و نعيم و حبه و رویت ملائکه و عوالم نامتناهي مكشوف شود ولایت دست مقام پدید آید باید که از اینجا نیز بگذرد تا مكاشفات خفي پدید آید تا بواسطه آن بعالم صفات خداوندی راه یابد و این را مكشفه صفاتي گویند درین حال اگر بصفت علمي مكشفه شود از جنس علم من لدنی پدید آید چنانچه خواجه خضر را علیه السلام و اگر بصفت مستمعي مكشفه شود استماع کلام و صفات پدید آید چنانکه مومن را علیه السلام و اگر بصفت بصري مكشفه شود رویت و مشاهده پدید آید و اگر بصفت جلال مكشفه شود بقای حقيقي پدید آید و اگر بصفت وحدانیت شود وحدت پدید آید باقي صفات را هم بر من فیاس کنند اما كشف ذاتي بس مرتبه بلند است عبادت و اشارت ازین بیان قاصر است كذا في مجمع السلوك • و در كشف اللغات گوید مكشفه آنرا گویند که اشکارا شود ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت يعني از نفس و دل و روح و سوراقت حال شود •

الكف بالفتح و تشدید الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مغايلين فيبقى مغايل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوماً كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السامع الساكن من السبب •

الكلف بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغير لون الجلد الى السواد و حدوث آثار كمدة و اكثره يكون في الوجه الفرق بيذه و بين البهق الامور ان الكلف يكون ملبساً بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر •

التكليف كالتصرف عند جمهور الأصوليين هو الزام فعل فيه مشقة وكافة من قولهم كلفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة ومشقة فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح ليس من الاحكام التكليفية ان الزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا وكذا المكروه والمباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا والواجب والحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من المصدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم وفي فتح المبين شرح الاربعة في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لذبينا عليه الصلوة والسلام ان هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينه السبكي في فتاواه واما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم وكذا من الملائكة بالنسبة لذبينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هو مذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجملات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به واما غير ذبينا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل وهو محال والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو الواجب والحرام دون المندوب والمكروه ان لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

المكالفة بالذون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين او كلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

الكيف بالفتح وسكون المثناة التحدائية عند الحكماء من انواع العروض رسمه القدماء بانه هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته والهيئة بمعنى العرض والمراد بالقارة الدابطة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال وبقولهم لا تقتضي قسمة الكم وبقولهم ولا نسبة بافني الاعراض النسبية وقولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كدياس السطح وفيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة والقارة من الخفاء وان طرد الرسم منقوض بالنقطة والوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء الاقسمة احترازا عنهما ولان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة وكذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين وان جعلت من الكيف فلا وجه لخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتأخرون وهو انه عرض لا يقتضي القسمة والاقسمة في محله اقتضاء اوليا اي بالذات من غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فنقولنا عرض بمنزلة جنس وقوانا لا يقتضي القسمة يخرج الكم وقوانا الاقسمة يخرج الوحدة والنقطة على القول بانهما من الاعراض واما عند من يجعلهما

من الأمور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض وقولنا اقتضاء اوليا لكلا يخرج ما يقتضي القسمة او اللاقسمة باعتبار عارضه او معروضه وقيل لكلا يخرج العلم بالمركب و البسيط فان الاول يقتضي القسمة والثاني اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متملقه و الظاهر ان العلم المتملق المركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لا يقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله اذ قصاصه و الوحدة والنقطة لا يخرج شيى منهما عن التعريف لانهما لا يقتضيان اللاقسمة في محلهما اللهم الا ان يقال المراد انه لا يقتضى القسمة حال كونه في محله وعلى هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لطائل تحته حينئذ وقيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متملق باقتضاء اللاقسمة ليندرج الكيفيات التى اقتضت اللاقسمة بالواسطة والقول بتعلقه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء هناك اصلا فلا حاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الإشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لا يقتضي لا يقبل فان الكيف كاللون مثلا لا يقتضي القسمة اصلا لا بالذات ولا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء ولا مستلزما له فلا حاجة الى قيد اقتضاء اوليا وايضا لا يخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لا يقتضى القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبر اهل ان ادخال العلم في الكيف انما يصح على مذهب القائلين بالشيع والمثال واما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لا الاشباح والصور فلا يصح قولنا لا يكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانه معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيى في لفظ النسبة وذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله ولا يتوقف تصويره على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحتراز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة ولا يرد خروج العلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها عن الكيف فانه لا تصور بدون متعلقاتها لن ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام واستعقاب وكذا لا يرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء لذلك وكذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لا تتوقف على تصورات اجزائها ولا يرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد و غيره كما توهم لن اشخاص الكيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما فى الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان يخرج الاعراض النسبية عن التعريف اما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها ولا يتوقف عليه صرح بذلك الفاضل الجليلي في حاشية المطول ثم مال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة و اللاقسمة الى التقييد بالرأي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بأنقيد الأولي أيضا لأنه قد يعرض الكيف النصفة فيتوقف باعتبارها على الغير • التقسيم • أقسامه أربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات أو انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكميات أي العارضة للكم أما وحدها فله منفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثنية و الترتيب و أما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض للكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية و قد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية و هي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقليل المراد الانفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد لا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف و لا في الاعراض • و قيل المراد ما يتناول الغفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تنزل عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما يعارض مفارق لا يفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصوها تكون حالا و اذا ثبتت زمنا و استحکمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحکامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تقوارد افراد منها على موضوعها بان ينزل عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

فصل اللام • الكبل

قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية مأخوذ من الكسل بالسین المهملة و آن فرقة يست از متصوفة مبطله ایشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگانی بهمین فراغت شکم اکتفا کنند و این را توکل نامند و کسب نکنند و از صدقات خورند و از حکام که غالب اموال ایشان حرامست نیاز و هدیه گیرند و از طعام حرام و مشتبیه اجتناب نکنند و بتأویل و عذر آنرا حلال گویند و با وجود این دعوی زهد و تقوی و ششخی نمایند و این همه خلاف مسلمانی است کذا في توضیح المذاهب •

الكفالة بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالباء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون وكلاهما أي المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه إلا المكفول به وباللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بمن فهو الذي عليه الدين اى المديون واذا وصل باللام فهو الذي له الدين اى للدائن واذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هى ضم ذمة الى ذمة لا فى الدين هذا عند الحنفية وقال الشافعي رح هى ضم ذمة الى ذمة فى الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين واذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين وقال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما فى هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا ومطالبة الدين لا يستدعى الدين على المطالب عنه كيف والوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن فى ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما فى الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما فى الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ * ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اى بنفس الاصيل فهى ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حرا مكلفا فلا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اداى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية *

الكل بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اى ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اى الكل المجموعى و كل واحد واحد اى الكل الافرادى و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعى ينقسم الى كلواحد واحد و الكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعى انقسام الشئى الى اجزائه و انقسام الكلي انقسامه الى جزئياته و الثانى انه يصدق على كلواحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلى انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كلواحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم فى القياسات و المعلوم هو المعنى الثالث اى الكل الافرادى و ان كان المعنيان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الوف الوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الوف الوف و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا فى شرح المطالع فى تحقيق المحصورات * اعلم ان لفظ كل لا يرد فى التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم المبتدى لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر فى لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گویند كه كل اسم حق تعالى اسم باعتبار حضرت واحدیت و الهییت و جامع مجموع اسم است كذا فى لطائف اللغات و باين معني گفته اند احد بالذات و كل بالسماء كذا فى كشف اللغات *

الكلي عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي و هو المفهوم الذي لا يمنع

نفس صورة من وقوع شركة كثيرين فيه ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس صورة من وقوع شركة كثيرين فيه و لوضوح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستانزمت تصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس صورة اي يمنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسام ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط صورة وحصوله عذده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم لدى العلم و انما يدخل العلم في نظره اذا التفت اليه كيف وان الجزئي بمجرد صورة لا يمنع وقوع الشركة سواء التفت في صورة او فدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط ومعنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيء في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود والتقيد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقيد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقيد بهما لكلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا ان لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الغرضية التي يمتنع صدقها على شئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد صورها مثل الاشياء و الا وجود جزئية و لو لم يعتبر النفس فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان ومعنى شركة كثيرين فيه مطابقته لها ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر منجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرأة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا و جردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقasha واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد ذلك ينقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتأخر كان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فمستبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصورة مطابقة لماقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشئ واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتضى الارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية و من البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتبطة في نفس شخصية و مشخصة بتخصيصات ذهنية فكيف تكون كلية قلت الصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة والثاني المعلوم التمييز بواقعة تلك الصورة في الذهن و لاشك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحائلة مطابقة لأمور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة لتلك الأمور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتخصصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعنى الماهية وليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحائلة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف الموازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء و اشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها و اما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معرفة عن التخصيصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشئ في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعنى المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بآلة و هي الكليات و المدرك لبس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذاك لا ينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا و اما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشئ عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ما حصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آلة فائدة * المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق الاشياء عليها لانا نقول فرض صدق الاشياء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن و المفروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شئ آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شئ تحته كما في الكليات الفرضية و لا يتصور ذاك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما يمكن اندراج شئ تحته و لم يندرج بالفعل لا ذهنا و لا خارجا و لا بد في الاضافي من الاندراج بالفعل و يقابله تقابل التضايف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحته شئ و لو قلنا الجزئي الاضافي ما يمكن اندراجه تحت شئ كان الكلي الاضافي ما يمكن اندراج شئ تحته و يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة و هي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما يمكن فرض اندراجه تحت شئ

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرض انه جزئي اُضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج • وقيل الكلي ليس له الا مفهوم واحد وهو الحقيقي و الجزئي له مفهومان والحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت اعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا وبعضهم اطلق اعم وقال سواء كان اعم مطلقا او من وجه وكان المذهب الاول هو الحق * فائدة * النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مبادنة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد وصدق الاضافي فقط على كلي مذدرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي والكلي الاضافي على عكس هذا اي الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان وصدق الجزئي الاضافي درنهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و الثالث اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية الدال باسم المدلول

* التقسيم * المكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لا يوجد منه شئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما ان يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس و قد من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكوكب السبعة او غير متناه كالدفوس الماطفة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعى او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا بالنسبة نفس المنتسب وغير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الدامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المصمم بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شئ مخصص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني و لا لازما له من حديث هو هو و لا استنوع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الاشخاص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي بارصاف متضادة و لا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل علي واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي محمي كايما طبيعيا لانه طبيعة ما من الطبايع ومفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلاثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبايع ومفاهيم الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا نقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث وهو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات وايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبايع فلا امتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العوض فالكلي الطبيعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صالح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العوض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفاهيم طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه مذاهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة و من ذهب الى عدمية التعيين قال بمجموعيته ايضا وهو الحق و ذهب شذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في السلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و نصر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ و نفيها و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و فسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى أنها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة إذ ليس في الخارج شيء واحد عام بل أنها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج ولهذا امكن حملها عليها وفسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنذرة عن الجزئيات المشخصات كمن رأى اشخاص الناس واستثبت الصورة الانسانية في الذهن ويصمى علما انفعاليا وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهمة

● فائدة ● كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كلياً والآخر جزئياً فالعلاقة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقاً ومن وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شيء اصلا فهما متباندان تبايناً كلياً و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان والا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقاً والملزوم اخص مطلقاً والارم اعم مطلقاً وان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملاً للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولاً للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شيء في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجابيين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلا بد في العموم من وجه من ثلث صور مرجعة الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين و المباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شيء واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه و اما المباينة الكلية ان مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و لا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر الا لم يذبط فانه ان سر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الانسام بعدم امتناع التصادق ميلزم ان يندرج في التساري مفهومان لم يتصادقا على شيء اصلا لكن يمكن مرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شيء وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما من الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق ● فائدة ● نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا وبين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و
 عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم ونقيض الاخص كالحَيوان و الا انسان هي العموم من
 وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث
 جامع فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحَيوان مع نقيض الا انسان او من وجه كالحَيوان مع نقيض الابيض
 كل ذلك ظاهر بادنى تأمل •

الكليات الخمس عند المنطقيين وتسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع
 الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيء
 في ذاته و النوع الإضافي و كذا الخاصة الاضائية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح
 المطالع و حاشية في مباحث النوع و انما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها اودونها وقيل لان
 بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسألة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي
 كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع •

العلم الكلي هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة •

الكليات تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع
 امراء الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية و قد سبق ايضا و على قسم من
 الاملاك و قد سبق ايضا •

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين • احدهما الحاصل بالفعل سواء
 كان مصبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات
 الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للملاك على رائهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في
 الحركة و سواء كان لا نقا بما حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا
 و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورهما و فرضها بهذا المعنى
 يقال الكمال خروج الشيء من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل الاثنى بما حصل فيه و هذا المعنى
 اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا
 المعنى قيل الكمال ما يتم به الشيء اما في ذاته و يسمى كمالا اوليا و صنوعا اذ به يصير الشيء نوعا بالفعل وهو
 الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا و هو الكمال الذي يلحق الشيء بمد تقومه
 كالعلم و هائر العضائل اذ الشيء لا يكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات و الكمال الثاني
 يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و مال المحقق
 الطوسي كل ما يكون في شيء بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل مكان خروجه الى الفعل اليق بذلك الشيء

ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اول و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اول و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزاد عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات و الحيوانات لا كصور العناصر تسمى صور كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيء في لفظ النفس في فصل السيد المهمة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لا اعتبار الغير و الغيرة و الغذاء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي و معنى الغذاء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية و الكيانية مع احكامها و لوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته و هذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المعجل و الكثيف في الواحد و ثانيا كمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته في التعيينات الخارجية اي العالم و ما به و هذا الشهود يكون شهودا عينيا عيانيا و جوديا كشهود المعجل في المفصل و الواحد في الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسلة •

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة القام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان ام يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام و الذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية مانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اول و يكون و الاول اما ان تكون كمالاته غيرة حاصلة منه و هو فوق التام اول و هو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له و هو المكتفى اول و هو الناقص

الاکمل • الکاملية • التکمیل • الکیل • المکتومون (۱۲۹۹) الکرم • الکرامة • الکرامية • المکرمية

انتهى کلامه فانکامل بالمعنى الخص و فوق التام متساويان و الکامل عند اهل العروض اسم مخصص المبحور المختصة بالعرب و هو متفاعله ست مرات کذا في عنوان الشرف •

الاکمل اسم بحر صت که وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • و زن لطيف اکمل مارا گرتو بخواهي زود چنين کن • کذا في جامع الصنائع و ابن بحر مجزوه هم آيد يعنى مفتعلاتن شش بار و صويه ميگویند هر که در وی جمعيت الهیه بجمع اسماء و صفات اکثر بود اکمل باشد و هر کرا حظ از اسمای الهیه اقل باشد انقص بود و از مرتبه خلانت ابعد کذا نقل من الشيخ عبد الرزق الکاشي والفرق بينه وبين الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

الکاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي کامل قالوا نکفر الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنه و نکفر عليا على ترک طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة کذا في شرح المواقف •

التکمیل هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل للتحصیل و قد سبق في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

الکیل بالفتح و سکون المثناة التحتانية بمعنی بيمانه و ييمودن و الکیلي ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الکیل و يجيى في لفظ المثلي في فصل الالم من باب الميم و يسمى مکیلا ايضا •

فصل الميم • المکتومون بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوک جماعتي را گویند از اوليا که چهار هزار تن اند که همیشه در عالم ميپاشند و یکديگر را نشناختند و جمال حال خود را ندانند کل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي می آرد که اکثر مکتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ایشانرا نشناختند کذا في مرآة الاسرار و مکتومان از اهل تصرف نيستند کما في توضيح المذاهب •

الکرم هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل الذون من باب الباء الموحدة •

الکرامة بالفتح و تخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة کذا في مجمع السلوک و قد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الحاء المعجمة •

الکرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن کرام بکسر الکاف و تخفيف الراء کذا في شرح المواقف •

المکرمية فرقة من الخوارج النعلابة اصحاب مکرم العجلى قالوا تارک الصلوة کانرو کذا مرتكب کل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاته الله و معاداته لعباده باعتبار العقبة كذا في شرح المواقف •
 كريم الطرقي نزه شعرا آمنت كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دوم
 تواند شد مثاله • شعر •

زهی بر دولت میمنت ازین حکم • جهانداري ترا زبید که مثل خویش کم داري
 نه همسر با تو کس ز قران نه همدست • درین دوران نظیر تو ندیدم در نکو کاري

كذا في جامع الصنائع •

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما بظن به
 الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ
 و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل و لا حاجة الى
 اخراج الدوال الارب و هي الخطوط و العقود و المنصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحركات
 نحو قلب محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة
 اللفظ على اللفظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شئ بشئ فذكر
 المعنى بعده للاحتراز من حروف الهجاء الموضوعة لعرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ
 او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء اذ يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين
 اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق ار احس الشئ الاول فهم منه الشئ
 الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد ابي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة
 بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره و يقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله
 علما و ضرب زيد و معانى الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان
 دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلاثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل
 على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على
 معنى وزمان من الازمنة الثلاثة بصيغته و وزانه و هي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككل و قد سبق مستوفى
 في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصاري تطلق على صفة العلم و قد مر في لفظ
 الاقدام في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي
 الداخلة تحت الابدان في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني
 المذمومة في العالم الشهادي انتهى و مال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النفاذ ان
 لصورة معارضية كل شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودي
 الذاتي و ذلك بحركة معقولة معذوبة يقتضيها شان من الشؤون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات ولذا سمي عيسى عليه السلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح المياد اليه يصعد الكلم الطيب اي الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث حروفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود الميزي باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واطوارها لها لاه سبحانه هي كلمة ووحودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الغصوص في الخطبة وفي الغص الاول منه الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل والتاثير التي هي حقائق الوجوب وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سينتضج هذا زيادة اتضح بعيد هذا في لفظ الكلام .

الكلام بالفتح في الاصل شامل لحرف من حروف المباني والمعاني ولاكثر منها ولذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا واشتهر في عرف اهل اللغة في المركب من الحرفين فصاعدا وهو المراد في الجليلي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وميم اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن في المحيط ان الصوت والحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الا فهم الا بهما كما قال الجمهور وذهب الكرخي ومن تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صح المصلي الحروف بلا اصماح لم يقصد لصلاة الا عند الكرخي وتابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفردات الصلاة وقال الامويون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما والمسموعة فصل المكتوبة والمعقولة والمتواضع عليها من المهمل والصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد والبعض من آخر وبخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة والمقدرة هكذا في بعض كتب الاصول وفي المضدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني والتميزة احتراز عن اصوات الطيور ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة وفوائد باقى القيود بمثل ما مر ومرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا ان اصوات الطيور غير داخلية في الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله . **التقسيم** مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور من الكلام الثالث ضم بعض ذلك الى بعض فاما له مبالغة فيطالع

ومداخله ومخارج ويقال له المنظوم الوابع أن يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيح ويقال له المسجع الخامس
 أن يجعل له مع ذلك وزن ويقال له الشعرو المنظوم اما مجازرة ويقال له الخطابة واما مكاتبة ويقال له الرسالة
 فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن
 كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركباتها ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن
 ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع والمتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما
 فاللفظ يتناول المهملات والمفردات والمركبات وبقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات والمفردات وبقيد
 الامداد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شأنها ان لا يصح السكوت عليها نحو
 عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية وزيد نفسه على التوكيد مانها لا تسمى كلاما ولا جملة
 وهذا عند من يفصر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد الصامع واما عند من يفصره بضم
 احدىهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الامداد الاصلي وحيث كانت الكلمتان اسم
 من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان
 الاخبار فيها وان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب ودخل فيه ايضا جمق مهمل
 وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف
 ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعة كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب
 من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت والمتعلقات خارجة عنه ثم اعلم
 ان صاحب المفصل وصاحب اللباب ذهبوا الى ترادف الكلام والجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل
 على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اسم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الامداد
 الاصلي وكان اسناده مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الامداد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته
 او لا فالمصدر والصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليست اصلية والجملة
 الواقعة خبرا اووصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذاك مما لا يصح السكوت عليها جملة وليست
 بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والمطول في تعريف الوصل و
 الروافي وغيرها * التقسيم * اعلم ان الحدائق من النحاة وغيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار
 الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومضلة وامر و
 تشفع وتعجب وقسم و شرط و وضع وشك واستفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة
 وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش
 هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء وقال
 كثيرون ثلثة خبر وطلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا "اول الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تاخر عنه فهو الطلب و المستفنون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب وهو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان انا بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنزيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء انا طلبا باللازم كالتمني والترجي والنداء والقسم او لا كانت طالق و ان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة وسمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام قال المحقق التفقازاني هذه التسمية غير متعارف * فأدلة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير القائمة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله والمعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل والمذاهب في كون البارئ تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوته و ذلك لان ههنا قديمين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكلاما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فانفرد المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدهما مقدمتي الاول فالجوابة محسوس القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد والغلاف قديمان و الكرامة محسوس القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة محسوس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعة محسوس القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر وينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يده كمن امر مبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا امره و يحمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه
 الاخطل بقوله ان الكلام لغى الفؤاد و انما جعل الانسان على الفؤاد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زدرت
 في نفسي مقال و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى
 باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي ان لا اختلاف في كونه متكلم و بالجملة فما يقوله المعترلة و هو
 خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فلاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام
 النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم يذفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة نفى المعنى
 النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى
 الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن
 في فصل الالف من باب القاف • و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهار اياه مواد كانت
 كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمه او امثال ذلك
 لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان
 يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى
 مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المعنى
 عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امر به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود
 بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالنا ايتيا
 طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذاك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها
 اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا ان القدرة تجبر الكون على الوجود ان لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ
 اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل
 الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فتزول و يثبت في
 محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي
 الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم
 و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق
 لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء
 في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن
 ذلك الا بجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فتوايه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم
 ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفوذ للممكن قال تعالى قل لو كان البحر
 مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابرار تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى وهى الصورة العينية المحسوسة والمعمولة الوجودية وكل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهى الاعيان الثابتة وان شئت قلت حقائق الاشياء وان شئت قلت ترتيب الالهية وان شئت قلت بصاطة الوحدة وان شئت قلت تفصيل الغيب وان شئت قلت صور الجمال وان شئت قلت آثار الامماء والصفات وان شئت قلت معلومات الحق وان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم ونفس خارج بالحروف من المصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من المصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتكوين الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام وسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *
الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معرضا لها بلا ومطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعارضين للعدد والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة لافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملتحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة والمقدار معدلها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل والمنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شئ غير شئ معنى اولي للكم وماعداه انما اتصف به لاجله وحصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة مانده ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل وقال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة ولا يتوهم الدوران الواحد والحاد غفيران عن التعريف وقيل الكم هو المساواة والامساواة اي الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية والجواب انهما مما يدرك بالحمس والكم لا يذاته الحمس مفردا بل انما يذاته مع المتكلم تذاولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة والتعريف الاول بامتياز هذه الخاصة والثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالانثيين يعد الرابعة واما بالتوهم كما في المقدار فليس

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة والامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدرا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * التقسيم * الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهت اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما اى بين قسمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك و بيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اى ان كان لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اى الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمى ان لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو مائة ارتباط بالكم الذاتي صحيح لاجراء اوصافه عاينه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه و هو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد التانى الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة بانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلّة و الكثرة و المساواة و الامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعيد المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرة و يعرض لها المساواة او المقاروة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزى بتجزئته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشلة بالاذرع و قد يكون الشد في كم متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف و غيره •

فصل النون • الكون بالفتح و مكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الأول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية أخرى بمعنى ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و اما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لابد من ان يزاك قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة ان التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لا يكون تدريجيا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول و لابد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانه انقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة و بهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون و الفساد قد يفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية • فائدة • منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لا كون و لا فساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة و قال العنصر واحد و قد سبق في لفظ العنصر • و عند المتكلمين مرادف للوجود قال الماوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة • و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان و كذا الكون و الوجود و قد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب الغين المهمة و يطلق الكون عندهم على الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات الذميمة فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتى الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجواهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز و علته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الانقراق و الاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او الثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذاك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان و يرد على المحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان المحصر و التزام الواعطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما مكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون الملبس و
المسبوقية يكون فيلزم تركيب الحركات من السمكات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من
النزم ذلك وقال الحركة مجموع سمكات في تلك الاحياز ولا يرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه
لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون
الاول مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون باتفاق فكذا الكون الاول ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل
الكون الاول وهو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لان تكون مسبوقة
بالحصول في حيز آخر وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سمكات والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون
او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركيب الحركة
من السمكات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز وان فسر بالكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز
لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل وامطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السمكات فان الكون
الاول في المكان الثاني اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول
حركة فكذا الدخول فيه اما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان
لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف فمنه قرب ومنه بعد وايضا يذقم الكون الى ثلاثة اقسام لان مبدأ
الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي كذا في
شرح التجريد . فائدة . فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الأولى اذا تحرك جسم فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة مدة واختلفوا في الجوهر المتوسطة فقل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف
في المستقر في السفينة المتحركة فقل ليس بمتحرك و قيل متحرك وهو نزاع لفظي يعود الى
تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجوهر المتوسط
لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل وان فسر
بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مقارنا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا
من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة
لم يكن المستقر مقارنا لمكانه اصلا والثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك
عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك ويلزم على
هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر
متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بداهة والحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الامتياز

أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات مواد كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتزمه * فائدة * القائلون بالاكوان يجوزون وجود جواهر محفوف بصفة جواهر ملائمة له من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه وهو انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري والمعتزلة المجاورة أي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها وقال الاشعري ايضا والمعتزلة التاليف والمماسية غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها والمباينة أي الافتراق ضد المجاورة ولذلك تنافي التاليف لأن ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحدة المجاورة واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسية والتاليف فيتعددان فهنا أي فيما احاط بالجواهر الفرد ست جواهر وست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي أي المماسات الست تغذية عن كون سابع يخصصه بحيزة و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجواهر مع ستة من الجواهر فقليل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهري لم يبعد قيامه باكثر قليل ست تاليفات لامبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطالوا وحدة التاليف وقال الاستاذ ابو اسحق المماسية بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رآه ضد لهما حقيقة أي للمجاورة و التاليف وقال القاضي ابو بكر اذا حصل جواهر في حيز ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فالكون قبلها وبعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبار فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و مماسة و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق * فائدة * من لم يجعل المماسية كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالأشعري و الاستاذ فلم يجعلها أي الاكوان اعدادا و لا متماثلة بل مختلفة و بهذا الخاتمة اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح الحواشي

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والمركب بالخراج مبدأ الخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و منه يعبر بالفعل و الخلق و التخليق و الاعداد و الاختراع و نحو ذلك من الابداع و الصنع بل التزيين والتصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص بالاختراع والابداع غير الاعداد فلهذا الحكيم فانها بلا مودة فيهما غير مسبوقين بالعدم و لا ابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انقطاع المادة ايضا فهو يخص المجرىات و له لم يتوقف المتكامل بممكن غير مادي و غير زمني * ارا هذه * هاتين

الاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشئ وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهمة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي واتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازيلية و هو تكوينه للمعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته وعلمه فالتكوين ثابت باق ابدا وازلا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكرة الاشاعة و قالوا ان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدر فهي صفة نسبية اعتدائية لا توجد الا مع المذتسبين والكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة مؤثرة في امكان وجود الشئ و التكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي لهذا البحث تركاها *

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس تبة بمقدار درهم ام يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشاؤون و متاخذوا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاربي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحيا واحدا كالطير في الهواء فان سطحيا واحدا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسلك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاربي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوناق او الخفاف او الحاربي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاربي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكنف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق البعد الحال فيه على ذلك الجعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساريا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكلية و يسمى ذلك البعد بعدا مقطورا بالفاء لانه فطر عليه البداة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و كامل و صحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانهم يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرًا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حيثئذ تكون الاقسام الاولى للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على سبيل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيدولي اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيدولي ايضا تغبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فالمكان هو الهيدولي و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلق لفظ الهيدولي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الانامتداع كون الهيدولي الذي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عن كان مثله في الفطنة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للمشيى الحاربي له بالذات والصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهيدولي للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محدود و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب احاء المهملة * فائدة * الله تعالى ليس في جهة ولا حيز لامكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه ا ههنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش باق من تحته اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع و زاد بعض المشبهة كمضر و كهص و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساري الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

بحسبته الى الغير و الاحتياج يذاني الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه محال ضرورة فدلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف • و مكان در اصطلاح صونيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطه ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكاده عبارتست از منزلتي كه ارفع منازلست سالك را عند مليلك مقتدر و كاه مكان را نيز برروي اطلاق نموده ميشود كذا في اطائف اللغات •

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من ملك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلوي البرجندي في تصانيفه •

فصل الواو • الكرة بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية كوي و جمعها كرات و كرون و اكرو و الاخير ان على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة القامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوده من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذاك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذاك السطح ايضا مجازا تسمية للمحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذاك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذاك السطح انصاف اقطار ذاك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب •

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخاوط بالبخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلعة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان اللطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للظور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لا ما فوقها من الهواء الصافي ماكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلوي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول •

• **كرة الكوكب** هي الفلك الكلي له •

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك •

الكفو بضمتين و بضم الكاف و كسرهما مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء والكفاءة بالفتح مصدر الكفو فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز •

فصل الهاء • الكراهة بالفتح وتخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه أولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالذمار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة ومعنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب والاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمة دليل ظني والثاني عنده ما كان تركه أولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبه الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ما ثبت حرمة دليل قطعي يسمى حراما عنده و ما ثبت حرمة دليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم وبالجملة فما كره تحريما وتنزيها عند الشيخين تنزيه عنده وما كره تحريما عنده عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم وان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فنزبه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به الدأوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل وعلى العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة و سباع الطير كذا في فتاوى عالمگیری في اول كذاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلاثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذاك الترك خاصة سببا للثواب والمكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مأمور به والثاني الحرام وكثيرا ما كان يقول الشافعي انا كره هذا والثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه وان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى فيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه ات بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة وقد سبق في

لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاد المهمة •

المكروه في اصطلاح الفقهاء ما نهى عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهى عنه للصلاة وعرفه

في البداية بما كان مشروعا باصله وصفه لكن نهى عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاعل •

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لا يريد طبعيا او شرعا والاسم

الكرة بالفتح وفي الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول

الحكمي كما اذا امره بقتل رجل ولم يهدده بشيء الا ان المأمور يعلم بدلالة الحال انه لو لم يقتله لقتله الامر او

قطعه فانه اكراه والايقاع فعل بالمعنى المصدرى الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوء فالمعنى

هو فعل يوقعه انسان بغيره مما يسوء والرضاء خلاف الكراهة والاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود

والعدم بتدرجيه احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح والا فاسد ثم

الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار وذاك بان يفوت الرضاء ولا يفسد الاختيار ويسمى بالاكراه القاصر

وغير الملجي وفاسد الاختيار ويسمى بالاكراه الكامل والملجي وبالجمله ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل

الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو وفي غير الملجي يمكنه من الصبر

اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الكدس والضرب ونحو ذلك كالكلام

الحشن في حق القاضي وعظيم البلد واليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره

او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح التردد بين العام والخاص وفي هذا الكلام اشعار بان الاكراه

لم يتحقق مع الرضاء وهذا صحيح قياسا واما استحسانا فلا لانه لو هدد بكدس ابده او ابذه او اخذه او

غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع او هبة او غيره كان اكراها استحسانا ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات

كما في المبسوط وقولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجذونا فانه

لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها

الاترى ان الاكراه متردد بين فرض وحظر وخصة ومباح مرة يائم ومرة يثاب وعرف بعضهم الاكراه بانه

حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضاء

بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعيا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما

هو اضر منه وقيل هو تهديد القادر بغيره على امر بمكروه طبعيا او شرعا بحيث ينتفي به الرضاء وقيل فعل

يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه وفي القلوي

الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لوخلي ونفسه فيكون معدما للرضاء والاختيار

هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

انكته بالضم وسكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كده الشيء تمثله في النهي سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الجليلي في هاتمية الخديالي في قوله حقائق الاشياء ثابتة معروفة الشيء قد يكون باسرها خارج عنه عارض له كقصور الانسان بالضحك وقد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصور الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون باسرها داخل وخارج معا كالناطق والضحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل وان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كذا كالحيدوان الناطق فان تصور صورة جميع اجزاء الانسان تفصيلا وان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم والجوهر والذاتية وغير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيدوان والناطق مقصوران بالتفصيل والحيدوان مشتمل عليها وذلك القدر من التفصيل يسمى كذا وبالجمل اذ كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولى مفصلا يسمى كذا وقد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كقصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي ويسمى ذلك ذاته المجمل فما يقال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة او مفارقة يراى به ان ذاتيات الشيء داخلية في ذاته المجمل وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيء بذاته المجمل مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته •

فصل الياء التحقانية * الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف وهو ان

يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر المكنة ويختص غالبا بالارتباط العطفى كقوله تعالى سراويل تقيكم الحراري والبرد وخصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب وبلادهم حارة والوقاية عندهم من الحر اهم لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير ابي والشر وانما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد ومرغوبهم وقوله ان امرء هلك ليس له ولد اى ولا والد بدليل انه اوجب للاختصاص النصف وانما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتقان في نوع الحذف •

المكتفى عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة

العين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه •

الكنية بالضم و سكون الفون عند اهل العربية قسم من العلم وهو ما يكون مصدرا بلفظ الاب او الابن

او اللام او البنات وقد سبق مستوفى في فصل الميم من باب العون المهمة •

الكناية بالكسر في اللفظة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شيء معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه

لفرض من الافراض كالا بهام على الصامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا والمراد بها في باب المبديات ما يكتفى به لا المعنى المصدري ولا كل ما يكتفى به بل البعض المعين منه وهو كم وكذا كفاية من العدد وكيف وذات الحديث ومنها كذا في الفوائد الضمائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لفسيادته واعتراض عليه بان كم ليس من هذا القبيل ولا لفظ كذا في قولك عندي كذا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا ولا كيت وذيت في قولك كان من الامركيت وذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت وذيت داخل في هذه واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شأنه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكتفى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الأصوليين والفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية لفظ استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح والكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تعجز صريح والتي هجرت وغلب معادها المجازي كناية والمجاز الغالب استعمال صريح وغير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الانقسام متمايزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كذايات (الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستقرة لكن الابهام فيما يتصل بها كالجائز فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن الذكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين وتبين بموجب الكلام وانه بحيث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية واحتراز مراد المتكلم بها كما في جميع الكذايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرا لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استقر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح وغيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليطعلق به الاثبات واذفي و يرجع اليه الصدق والكذب بل ليزنقل منه الى ملزومه فيكون هذا منطاط الاثبات والنفي و مرجع الصدق والكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كذايات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالة انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض والمازوم بالذات وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر واستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والحسان اليه كناية ان اسند اليه من يجوز عليه انظر ومجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مدينا لهما فلما اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ان لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات ان لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيضافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يذفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافية لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافية لارادة غير الموضوع له لذلك كذا كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا وحينئذ لا يعلم الفرق بينها وبين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جرز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي ولم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيى من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيى من الصور ولو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة ويكون قصد ما به يجعل معنى كذاثيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضاف فيكون التقدير فهو مضاف ولا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضيف انتهى * و فرق السكاكي وغيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم وفي المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم والانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاحتعمال الغيث في الذبت و استعمال الذبت في الغيث قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشينين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعاً من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية و هي وان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لم اهيتها علة له و من هذا القبيل اطلاق الذبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذاك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعنى ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول * التقسيم * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فملها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الكقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حيي مستوى القامة عريض الاظفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمعنى عنه الكناية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقرينة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد و اما خفية كقولهم كناية عن الابل عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لا امر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة و المروءة و الندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج * فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضرورة عليه الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كذا مر وقد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من علم المصلومين من لسانه و يده فانه كناية عن
بقية صفة السلام عن المؤذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري
نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار
مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش امتوى انه كناية
عن الملك فان الاعتواء على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعها
قبضت يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالة من غير ذهاب بانقبض و اليمين
الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعرض و تلويح و رموز ايماء و اشارة و
المناسب للكناية العرضية وهي ما لم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان
و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكذلك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناصب لغير
العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط
مع خفاءه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه اشارة
بالشفة و الحجاب و بلا خفاءه فالمناصب الايماء و اشارة كذا في المطول * فائدة * المناس في الفرق بين
الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان
يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم فكان اسالة الكلام
الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية ما دل على
معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو
اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و اشارة فيختص باللفظ
لمركب كقول من يتوقع صالة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا
و انما فهم من عرض اللفظ اي جاببه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمال في معناه مراد به
لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و المجوز في ارادة افادة ما لم يوضع له وقد لا يراد بها
المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمال في معناه للتلويح بغيره
نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الامنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه
تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذاك الفعل و الاله لا يكون
ماجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور منه ان يخاطب واحد
و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان و قال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري
بيان الفرق بينهما فلا يرد النقص على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله
استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تفكر يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لأنه الأصل المتبادر عند الإطلاق و يفهم منه أيضا أن الشيء الذاتي لم يستعمل فيه اللفظ والالكان
مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض
استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الأثير أيضا يدل على أن المعنى
التعريض لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه إشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا
يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبغي عنه و لذلك قيل هو إمانة الكلام إلى عرض أي جانب يدل
على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه أن اللفظ المستعمل فيه وضع له فقط هو الحقيقة
المجردة و يقابله المجاز لأنه المستعمل في غير الموضوع له فقط والكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له
و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازا أو كناية و
المعرض به من السياق فالتعريض يجمع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و إذا كانت الكناية تعريضية كان
هناك و راء المعنى الأصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الإشارة و كان المعنى
المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فإذا قيل المسلم من
سلم المسلمون من لسانه و يده و أريد به التعريض بنفي الإسلام عن مؤمن معين فالمعنى الأصلي لهذا انحصار
الإسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الإسلام عن المؤذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود
من اللفظ استعمالا و أما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الإسلام عن مؤمن معين هكذا
ينبغي أن يحتق الكلام و يعلم أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم أن يكون
المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز و الحقيقة بالنسبة إلى المعنى المجازي
و الحقيقي لا يكونان تعريضا أيضا فاللفظ بالقياس إلى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز
و لا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة
فلا بد أن يكون حقيقة أو مجازا أو كناية وليس بشيء إذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس
حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لأنها مقصودة تبعا لا أصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و أن كان مقصودا
أصليا إلا أنه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و إنما قصد إليه من السياق تلويحا و إشارة و قد
يتفق عارض بجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقول و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء
على العرش و بصط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه إلى المعنى المعرض به كأنه
المقصود الأصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك من كونه تعريضا في أصله كقوله تعالى و لا تكونوا أول
كاسر به فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي
ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية أربعة مذاهب الأول أنها حقيقة قال به ابن عبد السلام
و هو الظاهر لأنها استعملت فيما وضعت له و أردبها الدلالة على غير الثاني أنها مجاز الثالث أنها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي و تجوزة ذلك في الكناية الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مراداً به لازم المعنى ايضاً فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ نيماً وضع له ليفيد غير ما وضع له و 'امجاز' منها ان تريد غير موضوعه استعمالاً و افادة كذا في الاثتان في نوع المجاز *

* باب اللام *

فصل الباء الموحدة • اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چیز و ميانۀ هر چیزی و دل دي و عقل و تنۀ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بذور قدس و صافي از فتور او هام و تجليات ظلماتيۀ نفسانيۀ كذا في كشف اللغات • و لبّ المدايب نزد شان عبادت است از ماده نور قدسي كه تايد مى يابد باو عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذکور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعالیست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تايد الهي از حسن سابقۀ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات •

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلاً غير قاصد به مقصداً محكيّ كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لا يفيد فائدة اصلاً كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شأنه ان يذفصل عنه اجزأه اذا نقي و يصير المجموع لرجا كالخطمي كذا في المؤجز •

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيء و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القاب ضم و فتح و كسر و قد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضاً •

فصل اتناء المثناة الفوقانية • الالتفات بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و منها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري و الفقر من قاصات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيء فتلفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن مياك • شعر • فلا صرمة يبدو و في الياس راحة •

ولا صلة يصفولنا ففكاره • كانه لما قال فلا ضرورة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله وفي الياس راحة ومنها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلاثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو ونحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب ومنها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة ومنها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه ومنها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الارهام ان نحويا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيء ومن الناس من زاد لخراج بعض ما ذكر قيدا وهو ان يكون التعبيران في كلامين وهو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله ليريه عن اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور وقال السكاكي الالتفات عند اهل الاماني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيراً في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشعراء • مصراع • تطاول ليداك بالاثمد • فيه التفات على تفسير السكاكي وقد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى وأمرنا المناسم لرب العالمين وان اقدموا الصلوة ومن التكلم الى الغيبة قوله انا فتحدوا لنا مبيدنا ليغفر لك الله والاصل لغفر لك ومن الخطاب الى التكلم لم يقع في القرآن ومثل له بعضهم بقوله فاقض ما ادت قاض ثم قال انا امنا بربنا وهذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا ومن الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم والاصل بهم ومن الغيبة الى الخطاب قوله وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم والاصل لقد جاءوا ومن الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها ورتبنا تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه والا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشف وغيره الثالث ذكر التدوخي في الاقصى الغريب وابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكامه كقوله تعالى غير المقضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

وتوقف صاحب عروس الامراح الرابع قال ابن ابي الاصمعي جاء في القرآن من الالتفات قسم قريب جدا
 ام اظفر في الشعر بمثاله وهو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما ويصرف
 عن الاخبار عذ الى الاخبار عن الثاني ثم يعود الى الاخبار عن الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكونه وانه
 على ذلك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن
 ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله وانه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى الالتفات الضمائر الخماس
 يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التلويحي وابن الاثير
 وهو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه ابادنا و تكون لكما
 الكبرياء في الارض والى الجمع يا ايها الذبي اذا طلقتم النساء ومن الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى
 فلا يخرجكما من الجنة فتشقى والى الجمع و اوحينا الى موسى واخيه ان تبوء لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم
 قبلة ومن الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين والى الاثنين يا معشر الجن و الانس ان
 استطعتم الى قوله فباي آله ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او
 المضارع الى امر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل
 الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم و احلّت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلأ عليكم فاجتنبوا
 ومن المضارع الى الماضي و يوم ينفتح في الصور فصعق وى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني برى
 ومن الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا
 الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن السابع قال صاحب الاطول
 لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مؤنث و بالعكس و كذا التعبير
 بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات و لو لم يثبت انها جعلت التفتا فلجعلها
 ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع
 * فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد
 المتوقع قبل غير المتوقع كما في الالتفات المشهور اذ ام يوجد كما في الالتفات السكاكي كان احسن نظرية لنشاط
 السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا في الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان في
 الالتفات اربعة مذاهب و وجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني
 مذهب الزمخشري و السكاكي و من تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في
 كلام واحد او لا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين
 واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا في الجليلي حاشية المطول *

فصل الجيم * الزوجة بالزاء المعجمة هى كيفية ملموسة تقتضى سهولة التشكل و عمر التفرق

و الشبه بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديد في الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمسكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالحق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العبد و قال الأطباء دراه لا ينقطع عذد الاستداد عذد فعل الحرارة الغربية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عذدهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغربية كذا في الاقصرائي •

فصل السماء المهمة • التلميح بالميم عذد البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة ارشع او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في الذم او اذثرو على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة ارشع او مثل سائر ففى الذم قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة • شعر • فبت كاني ساورتني ضئيلة • من الرقش في انيابها السم ناعم • و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقى الامثلة تطلب من المطول • *** فائدة *** قال البعض هذا اللفظ تلميح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمح اذا ابصرة و نظرا اليه و كثيرا ما تسمعون يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التلميح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيئ مليم و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة •

اللوحة المحفوظة بالفتح و تكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الاواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عذنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الحق و صفاته بل ثبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حافظ القران و قلبه فانه منطور فيه حتى كأنه حديث يقرأ يذطر اليه و لو فشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الحظ فيمن هذا الحظ و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في امان الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة اليه و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل ان ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

الذاتين للذفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكميات لا ترسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترسم في العقل عندهم و ان كان على وجه كلي واما عند متأخري الفلامفة المثبتين للذفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو الذفس الكلي للفلک الاعظم يرسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الجليلي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح . و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهمي حقي متجلى في مشهد حلقي انطبعت الموجودات فيه انطبعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضى صورة الا و هو منطبق في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالهي المنطبق فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكلى كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجله بالكرمي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابرار الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجله بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالذفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجله هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراء الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقيقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عد ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل الدار و الجنة شيى على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم كان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المازي او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوايل العالم على قانون الحكمة المعتادة نقد يجريها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوايل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوايل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوايل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لا يقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالهي وايضا قوايل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيء وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوايل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة واذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي وهذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف بالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه ولا تبديل والقضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير ولهذا ما استعان النبي صلى الله عليه واله وسلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير والتبديل قال الله تعالى يمسح الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله وكان امر الله قدرا مسدورا واصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما ويشفع فيما يعلمه مبرما واعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال ومن موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضا بقدر الله المقدر وقضائه المبرم من الفقر والغنى يعني بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خدای راضي شدن است بتقدير خدایکه مقدر کرده شده است و حکم خدا که محکم کرده شده از فقر و غنى •

التلويح في اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد ولذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما حبق في محله ودر جامع الصنائع كويد تلويح در فن نلغاء انصت كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت • شعر • هر كس كه سر بخدمت تو داشت بر كشيد • كافر بوند كه حكم كندش بارتداد •

فصل الدال المهملة • الملاحدة بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية وقد سبق

بيانها في فصل الرأ من باب الدال المهملتين •

فصل الدال المعجمة • اللذة بالفتح والتشديد مقابلة للام وهما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية

فلا يعرفان بل انما يذكر خواصهما دفعا لا لتباس اللفظي قيل اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والام ادراك ونيل لما هو عند المدرك افة وشر من حيث هو كذلك والمراد بالادراك العلم والنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيء لا يوجب الام واللذة من غير ادراك فلا الم واللذة للجماد بما يناله من الكمال والآفة و ادراك الشيء من غير النيل لا يؤلم ولا يوجب لذة كتصور الحلاوة والمرارة فاللذة والام لا يتحققان بدون الادراك والنيل ولما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و آخر الذيل لكونه خاما من الادراك و انما قال عند المدرك لان الشيء قفا يكون كذا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا ياتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته وخيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر و الكمال والغير ههنا اعنى المقيسين الى الغيرهما حصول شيى لما من شانه ان يكون ذلك الشيى له اى حصول شيى يناسب شيئا يصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيى والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيى فهو بذلك الاعتبار مطلق اى باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه مؤثرا خيرا و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و آخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيى قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو مضاف و الملائم كمال الشيى الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذقة و المضاف ما ليس بملائم فال امام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فاما ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء و اما ان اللذة هل هي نفس ذاك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا و انه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيى من هذه الامور موجب التوقف فى الكل و كذا الحال فى الالم • فائدة • قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا فى الخارج بل هي امر عديمي هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الالم الجوع و الجماع فانه دفع الالم دغدغة المني لارعيته و لا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اما تذوقه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العثور على مال بغثة و الاطلاع على مسئلة علمية فجأة تحدث اللذة مع لذة لم يكن له الالم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور • التقسيم • اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالحواس و المدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه المعنى و المدرك من العقلية و قدس على هذا الالم الحسي و العقلى • فائدة • العوام يذكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات بظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة فى الشطرنج و النرد قد يعرض له مطعم و مذكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الحناء تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعم و مذكوح في صلبة حشمة فيذفض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فحينما يحتاج اليه على لذة الامتنع به و ليس ذلك فى العاقل فقط بل فى العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصبيد من يقهف على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والواضحة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قواك في العقلية هكذا يستفان من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكرة الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه وزاد ابن سينا مبدا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة نزل بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيعي از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيعي مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريك از آنها در غير او هم موجود باشد بطريقه ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستنان نامند مثاله •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخوانند دوست و هم دشمن

از صفت حافظ است و مهلك نيز • و از نمط هم مخوف و مامن

از اين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است آنچه از زبان مقصود بر رمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت درات دروند

پشت از پي خدمت چو كنم خم كه رسمه • از هر طرف زمزمه زه شنود

كذا في مجمع الصنائع •

فصل السين المهملة • اللبس بالضم و يكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح

مالكان لبس صورت عنصرية لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و يكون موحدة پوشيدن و اسفند كردن كار بر كسي و در اصطلاح مالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات و قريب است باین آنچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصرية كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و از اين قبيل است لبس حقيقة الحقائق بصور انسانيه •

اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد و في عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس

الظاهرة و هو قوة منبثة في العصب المخاط لاكثر البدن سيما الجلد ان العصب يخاط كله ليدرك ان به الهواد المجازر للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالعليه و الكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلال و اذا كان احصاه بالالم اذا احس شديدا و اعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة اللامسة

أربع قوى متغايرة بالذات حاكمة بين الحرارة والبرودة والرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين الأملس والخشن ومنهم من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف والحق أنها قوة واحدة ومدرجات هذه القوة تسمى ملموسات وأوائل المحسوسات ووجه التسمية بها سبق في فصل السنين من باب الحاء المهملتين وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المصممة بأوائل الملموسات واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبلّة والثقل والخفة والملاسة والخشونة واللين والصلابة هكذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين وغيرهما •

الإلماسة هي أن يقول المشتري للبائع إذا لمست ثوبك ولمست ثوبي فقد وجب البيع وحي المنتقى قال أبو حنيفة رحمه الله هي أن تقول أبيعك هذا المتاع بكذا فإذا لمستك رجب البيع أو يقول المشتري كذاك وهذا بيع أيام الجاهلية وهو بيع فاسد هكذا في البرجندي •

الإلتماس لغة طلب الفعل مع التساوي وأما عرفاً فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في البديع الميزان وفي المطول في بحث الأمر الإلتماس في العرف إنما يقال للطلب على سبيل دوع من التضرع لا إلى حد الدعاء •

فصل الظاء المطبقة • اللقطة بالضم ونفتح القاف صمما مبالغة الفاعل وبهكون القاف تياما مبالغة المفعول كما في الطلبة وقال الأزهري لم اسمعها بالسكون لغير اللبس كما في المغرب وإنما قيل له بالفتح لجعله كالداعي إلى التقاط وقيل أنه اسم للملنقط والسكون للملقوط والاول هو الاصح كما في الاختيار وفي القاموس أنها بالضم والفتح والسكون أو بفتحتين اسم مفعول من الالتقاط وكان التاء للنقل فهي لغة الأخذ أو الماخوذ وشرعا مال بلا حامظ لا يعرف مالكه سواء كان من الحجريين أو العروص أو الحيوان كذا في جامع الرموز •

اللقيط في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر وهو رفع الشيء من الأرض قدراة أو لم يره وقد يكون عن إرادة وقصد كما في المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الأرض وشرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح في الطريق أو غيره خوفا من الفقر أو الزنا كذا في جامع الرموز •

فصل الظاء المعجمة • الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك إذا حصل فيك صورة شيء والتفت إليه بها وربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بأن تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف هكذا في الحاشية الجاهلية وملاحظة در اذكار در علم عطار معني صفات فهميدن ودر خاطر اوردن باخذ كذا في كشف اللغات •

اللفظ بالفتح وسكون الفاء في اللغة الرسمي يقال أكلت التمرة ولفظت الذواة أي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء أو بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق إلى ما يتلفظ به الإنسان حقيقة كان أو حكما ميملا كان أو موضوعا مفردا كان أو مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد وضرب والحكمي كالمثوي في

زَيْدٌ ضَرْبٌ أَذْكَسُ مِنْ مَقُولَةِ الْحَرْفِ وَالصَّوْتِ الَّذِي هُوَ أَعَمُّ مِنْهُ وَلَمْ يُرْضَ لَهُ لَفْظٌ وَأَمَّا عَبْرُوا عَنْهُ بِاسْتِعَارَةِ لَفْظِ الْمَنْفَصِلِ مِنْ نَحْوِ هُوَ أَنْتَ وَاجْرُوا أَحْكَامَ اللَّفْظِ عَلَيْهِ فَكَانَ لَفْظًا حَكْمًا لَا حَقِيقَةً وَالْمَحْذُوفُ لَفْظٌ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ قَدْ يَتَلَفَّظُ بِهِ الْإِنْسَانُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنْ ضَرْبٌ فِي زَيْدٍ ضَرْبٌ يَدُلُّ عَلَى الْفَاعِلِ وَلِذَا يَفِيدُ التَّقْوِيَّ بِسَبَبِ تَكَرُّرِ الْأَسْنَادِ بِخِلَافِ ضَرْبٍ زَيْدٌ فَلَا يُقَالُ أَنْ فَاعِلُهُ هُوَ الْمَقْدَمُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَذَمُّوا وَجُوبَ تَاخِيرِ الْفَاعِلِ فَامَّا أَنْ يُقَالَ الدَّالُّ عَلَى الْفَاعِلِ الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ أَمْرٍ آخَرَ مَعَهُ وَهُوَ ظَاهِرُ الْبَطْلَانِ وَالْأَنَّ الْفِعْلَ فَقَطْ مَفِيدٌ لِمَعْنَى الْجُمْلَةِ فَلَا يَرْتَبِطُ بِالْفَاعِلِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ زَيْدٌ فَلَا يَدُلُّ أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْوَاضِعَ اعْتَبَرَ مَعَ الْفِعْلِ حِينَ عَدَمِ ذِكْرِ الظَّاهِرِ أَمَّا أُخْرَى عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ كَالْجُزْءِ وَالتَّئِمَّةُ لَهُ وَكَتَفَى بِذِكْرِ الْفِعْلِ عَنْ ذِكْرِهِ كَمَا فِي التَّرْخِيمِ بِجَعْلِ مَا بَقِيَ دَلِيلًا عَلَى مَا الْقِيَ نَهْضَ عَلَيْهِ الرِّضَى فَيَكُونُ كَالْمَلْفُوظِ وَلِذَا قَالَ بَعْضُ الْحَاجَّةِ أَنَّ الْمَقْدَرِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ يَذْبُغِي أَنْ يَكُونَ أَفْلَ مِنْ أَلْفٍ ضَرْبًا نَصْفَهُ أَوْ ثُلَاثُهُ لِيَكُونَ ضَمِيرُ الْمَفْرُودِ أَقْلَ مِنْ ضَمِيرِ التَّثْنِيَةِ وَلَمَّا لَمْ يَتَعَلَّقْ غَرَضُ الْوَاضِعِ فِي إِفَادَةِ مَا قَصَدَهُ مِنْ اعْتِبَارِهِ بِتَعْيِيدِهِ لَمْ يَعتَبِرْهُ بِخُصُوصِيَّةِ كَوْنِهِ حَرْفًا أَوْ حَرَكَةً أَوْ هَيْئَةً مِنْ هَيَآتِ الْكَلِمَةِ بَلْ اعْتَبَرَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ وَكَالْجُزْءِ لَهُ فَلَمْ يَكُنْ دَاخِلًا فِي شَبَعِ مِنَ الْمَقُولَاتِ وَلَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَحْذُوفِ الْأَزْمُ حَذْوُهُ لِأَنَّهُ مَعْتَبَرٌ بِخُصُوصِهِ وَبِمَا ذَكَرَ ظَهَرَ دُخُولُهُ فِي تَعْرِيفِ الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ لَكَوْنِهِ لَفْظًا حَكْمِيًّا مَوْضُوعًا لِغَائِبِ تَقْدِيمِ ذِكْرِهِ وَكَالْجُزْءِ مِمَّا قَبْلَهُ بِحَيْثُ لَا يَصِحُّ التَّلَفُّظُ الْحَكْمِيُّ إِلَّا بِمُقَابَلِهِ قَالَ صَاحِبُ الْإِيضَاحِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنْوِيِّ وَالْمَحْذُوفِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَابُ الْمَفْعُولِ بِاعْتِبَارِ مَفْعُولِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْحَذْفُ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ قِيلَ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِهِ مَحْذُوفٌ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ وَلَمَّا كَانَ الْفَاعِلُ بِاعْتِبَارِ فَاعِلِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْوُجُودُ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِهِ حَكْمُ بَإَنَّهُ مَوْجُودٌ إِلَّا وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِكَ زَيْدٌ ضَرْبٌ فِي الْإِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ كَالضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُيهِ الْإِنْفُسُ وَأَنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَاعِلًا وَالْآخَرُ مَفْعُولًا انْتَهَى فَقِيلَ مَرَادُهُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا مَجْرَدُ اصْطِلَاحٍ وَالْأَفْهَمُ مُتَسَاوِيَانِ فِي كَوْنِهِمَا مَحْذُوفَيْنِ مِنَ اللَّفْظِ مَعْتَبَرَيْنِ فِي الْمَعْنَى وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ مَرَادُهُ أَنَّ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِالْفَاعِلِ يَحْكُمُ بِوُجُودِهِ وَيَجْعَلُ فِي حَكْمِ الْمَلْفُوظِ لَدَلَالَةَ الْفِعْلِ عَلَيْهِ عِنْدَ تَقْدِيمِ الْمَرْجِعِ فَهُوَ مَعْتَبَرٌ فِي الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَيْهِ الْفِعْلُ نِيكَونَ مَنْوِيًّا بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّهُ حَذْفٌ مِنَ الْكَلَامِ اسْتَفْذَاءً بِالْقَرِينَةِ مِنْ غَيْرِ جَعْلِهِ فِي حَكْمِ الْمَلْفُوظِ وَاعْتِبَارِ اتِّصَالِهِ بِمَا قَبْلَهُ فَيَكُونُ مَحْذُوفًا غَيْرَ مَنْوِيٍّ وَأَنْ كَانَ مُشْتَرَكَيْنِ فِي إِحْتِيَاجِ صِحَّةِ الْكَلَامِ إِلَى اعْتِبَارِهِمَا هَذَا ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ قَيْدَ الْإِنْسَانِ فِي التَّعْرِيفِ لِلتَّقْرِيبِ إِلَى الْفَهْمِ وَالْإِنْفِرَادِ مَطْلُوقِ التَّلَفُّظِ بِمَعْنَى كَفْتَنِ فَدْخُلِ فِي التَّعْرِيفِ كَلِمَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَا كَلِمَاتُ الْمَلَائِكَةِ وَالْجِنِّ وَانْدَفَعُ مَا قِيلَ أَنَّ اخْتِذَ التَّلَفُّظِ فِي الْحَدِّ يَوْجِبُ الدَّرَجَةَ وَالْبَدَاءُ فِي قَوْلِنَا بِهِ لِلتَّعْدِيدِ لَا لِلتَّعْدِيدِ وَالْإِسْتِعَانَةُ لَا يَرَى أَنَّ الْحَدَّ صَادِقٌ عَلَى اللِّسَانِ ثُمَّ الْحُرُوفُ الْهَجَائِيَّةُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ اللَّفْظِ وَلِذَا عَرَفَهُ الْبَعْضُ كَمَا يَتَلَفَّظُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ حُرُوفِ فُصَاعِدَا وَلَا يَصْدُقُ التَّعْرِيفُ عَلَى الْحُرُوفِ الْأَعْرَابِيَّةِ كَالْوَاوِ فِي ابُوكَ لِأَنَّهَا فِي حَكْمِ الْحُرُوكَاتِ تَائِبَةٌ مِنْهَا وَقِيلَ الْمَلْفُوظُ صَوْتٌ يَعْتَمِدُ عَلَى الْمَخَارِجِ مِنْ حُرُوفِ فُصَاعِدَا وَالْمَرَادُ بِالصَّوْتِ الْكَيْفِيَّةُ

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة الخارج أى جففس الخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان للصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و لن الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف فى الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ و اجيب بان المراد من الحرف الماخوذ فى الحد حرف الهجاء وهو ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون مرادها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و أقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الجليلي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بدياه ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عدد المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى • فائدة • المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لا شك ان ترك الكلمات و تحقيقها على وفق ترتيب المعاني فى الذهن فلا بد من تصورهما و حضورهما فى الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على تكوين تصور متعلق بتلك المعاني على ما هي عليه فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثانى مبدأ له كما ان التصور الثانى مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية • التقسيم • اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يرفع لمعنى سواء كان مسمرا كدبر مقلوب زيد او لا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعانى الاول ايضا و قد سبق تحقيقه فى لفظ المعنى فى فصل الياء من باب العين المهملة •

اللفظي هو ما يتعلق باللفظ اى التلفظ يقال مونث لفظي و عامل لفظي و تعريف لفظي و

تاكيد لفظي الى غير ذلك و انزع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجيم فى ذكر اصطلاح المتكلمين •

فصل العير المهمة • اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نقادة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية لندفوذ و اللطف فهو تابع للحرارة و الشئبى الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل فملدا كذا فى شرح الاشارات و بحر الجواهر •

اللمع نرد شعرا انست كه در بيت بعضى العاظم مربي يتروكيب مفيد ارد و اكرام تركيبه تركيبه

بأنه كنه بجزئي مصطلح شده باشد يا بمثل يا بلطفه و يا بحكمي و يا غير انها زيبا ايد مثاله • شعر • کسی که دید در عالی تو از حیرت • بگفت اشهد ان لا اله الا الله • مثال دیگر • شعر • کجا ما و کجا شهر مدائن • غلط کردیم المقدور کائن • کذا في جامع الصنائع •

اللوامع در اصطلاح صوفیه عبارت است از انوار ساطعه که لامع میشود باهل رایات از ارباب نفوس ظاهره پس منعکس میشود از خیال بحس مشترک و مشاهده کرده میشود بحواس ظاهره کذا في لطائف اللغات •

الملامع اسم مفعول است از تلمع و آن نزد شعرا آنست که شاعر مصرعی عربی و مصرعی به فارسی و یا بیتی عربی و بیتی به فارسی گوید و روا بود که زیاده ازین هم کند و بعضی تاده بدت عربی و ده بیت به فارسی گفته اند مثال اول • شعر • صبح بگلشن احباب اگر همین گذری • اذا لقیتم حبیبی فقل له خبری • مثال دریم • شعر •

بنادانی گنه کردم الهی • ولی دالم که غفار گناهی

رجعت الیک ناغفر لی ذنوبی • فانی ثبت من کل المذاهب

کذا في مجمع الصنائع •

فصل الفاء • اللطف بالضم رسكون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الاجزاء اى الاضطراب كبعثة الانبياء فاننا نعلم بالضرورة ان الغاص معها اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم و اهل السنة لا يقولون به اى بالوجوب و ردوا عليهم باننا نعلم انه لو كان في كل عصر نبی و في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لكان لطفنا و انتم لا توجبون ذلك على الله تعالى كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعيات و في تهذيب الكلام و اما اللطف و التوفيق و العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسميان المحصل و المقرب و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب و الخذلان منع للطف و العصمة اللطف المحصل لترک القبيح انتهى و لابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا بالله العليم قوله فعندنا اى عند الاشاعرة وقوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اى فعل يختار المكلف عند ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اى من الطاعة مع تمكنه اى يكون ذلك الاختيار او القرب مقرونا بالتمكن و القدرة لانه لو بلغ الاجزاء و الاضطراب لكان منافيا للتكليف فالقدرة و الآلة و نحوهما ليست لطفًا في الفعل بل شرطًا في امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية ثارة يكون

للتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة والآلة وتارة لا يكون كذلك لكن يكون المكاف به فمقار المتوقف عليه اذ عن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية وهذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و لاحظ له في التمكن و لا يبلغ الاجاء فقولته و لاحظاته في التمكن اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يصميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخرة انما هو تعريف اللطف بالمقرب و قوله و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف المحصل الى اخرة توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف بفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الاطاف المقربة و يحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا بفعل الله تعالى به بحيث لا يختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هو باطل انتهى و لطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بجمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

الطائفة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة الغوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المفتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية و هي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل الطائفة الكثافة في تلك المعاني و اللطيف يطلق على معان احدها رقيق الغوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزائه عند فعل الحرارة الفريزية فيه كالدراصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في المؤجز و غيره و الثالث سريع التأثير عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجزة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيى و در كشف اللغات ميگرود لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معلمي در فهم كه در عبارت نكجود و در لطائف اللغات ميگرود لطيفه در اصطلاح صوفيه عبارتست از اشارت

دقيقى كه مرتسم نبود در فهم از دي معني و عبارت گنجایش ان نداشته باشد و لطيفه انسانيه حكما نفس ناطقه را گویند و درويشان دل را گویند و در حقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة

كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجر في فن الادوية •

اللف و النشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيان او اشياء اما

تفصيلا بالنص على كل واحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذاك كل واحد يرجع الى واحد من المتقدم و لا ينص على ذلك الرجوع بل يفرض الى عقل السامع رد كل واحد

الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر لاول من

اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من

فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الاخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليس معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى

يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليسم مختلط الترتيب كقوله هو شمس و اسد و

بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اى و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين

القولين اثبتت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندمع

بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامر ان مقولين فكلمة او لا يفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع

لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون اجمال في النشر لا في اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من آياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاركم من فضله من

باب اللف وتقديره ومن آياته مفاكم و ابتغاكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين مفاكم و ابتغاكم بالليل والنهار لانهما زمانان والزمان والواقع فيه كشيء واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وهما نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشر بين لفيين احدهما مفصل والاخر مجمل وهذا معنى لطيف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا وخرجت من بلد كذا وللمناديب والاكرام ومخامة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الاتقان والمطول وحواشيه •

الفيف عند الصرفيين لفظ مأوؤة ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا او عينه ولامه او فاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا •

التلفيف عند البلغاء وهو التناوب ويجيى في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال وهو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض •

فصل القاف • اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذى ادرك مع الامام اول الصلوة وفاته الباقى لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للمسهو كذا في فتاوى عالمكبرى ناقل عن الوجيز للكردي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها ابي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحققين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق •

اللواحق في عرف المنجمين هي الخمسة المستترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية وقد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة •

اللاحق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريفها من المضارع والماضى والامر والمصدر و امم الفاعل و امم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا وفائدة اللاحق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ولا يجب عدم تغير المعنى بزيادة اللاحق كيف وان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل وشمل مخالف لشم بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفصيل وزيادة الميم في مفعول للمصدر او الزمان او المكان وفي مفعول لآلة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات لللاحق وان مارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الفرض المعنوي و ليس لاحد ان يتركب كون الحرف لمعنى للاحقاق ايضا لانه لو كان كذلك لم يدغم نحو اشد و مردّ لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الذدد و بلدد لاصالة د اليهما بل هو المحاطة على وزن الملحق به وربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتكوين ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا ار حرمين كالذدد و اما اقعدس و احرنس فقالوا ليس الهمزة و النون فيهما للاحقاق بل احد سينفي اقعدس و الف احرنس للاحقاق فقط و ذلك لان الهمزة و النون فيهما في مقابلة الهمزة و النون الراءنتين في الملحق به ايضا و لا يكون الاحقاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى مذما من ان يزداد للاحقاق لاني مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فقول زائد اقعدس كلها للاحقاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزداد على الملحقة ما يزداد على الملحق بها كما الحق شيطان و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطان و اسلقى كما قيل تدحرج و احرنجم يسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعدس كذلك اذ لم يستعمل قعس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيء في الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلود ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيدبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جندب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افع و فعل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل و مفاعلة مع ان زياداتها مطردة لعمان و لا يكفي مصاراة افعال و فعال و ففعال كاخراج و قتال و قيتال لفعال مصدر فعل لان المخالفة في شئ من التصاريح تكفي في الدلالة على عدم الاحقاق لاسيما و اشتهر مصدر فعل فعللة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطران جمعه قماطرو لا يجمع حمار على حمائر بل على حمرو و اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخمamia لان الملحق به لا يحذف اخرة في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولي قيل لا يكون حرف الاحقاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى مذما منذ فانها تقع اولا للاحقاق مع مساعد اتفاقا كما في الذدد و بلددون فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لا يقع الالف للاحقاق في الاسم حشوا اي و مطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للاحقاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا * فائدة * كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلال مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الذدد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة و نك التضعيف ثقيل فلولا قصد مماثلتهما لرباعي ا و خماسي لا دغم الحرف طلبا للتخفيف فلماذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيدبويه

نحو سودد ملحق بجذب مع كون النون في جذب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية •

فصل اللام • الليل بالفتح وكون المثناة التحتانية يجيء بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل

الميم من باب الياء المثناة التحتانية •

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف •

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هر كه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد • و در اصطلاح

سالك شبيكه سالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجاى بشناسد قدر و رتبة خود را به نسبت

با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت • شعر •

در شب قدر قدر خود را دان • روز در معرفت سخن ميران • كذا في كشف اللغات •

فصل الميم • اللزوم بالضم وتخفيف الزاء المعجمة عند اهل البدع هو ما وقع في مجمع الصنائع

قال اللزوم وانچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتى بك چيزى لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم

و سنگ را در هر مصرع لازم گرته گفته

• شعر •

اي نگار سنگدل دي لعبت سيمين عذار • مهر تواند در دلم چرخ سيم در سنگ استوار

سنگدل ياري و سيمين بر نگاري انكه هست • همچو نقش سنگ و سيم اذ در دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع • وعند اهل المذاطرة و يسمى بالملازمة والتلازم والاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم

اخر بان يكون اذا وجد المقتضى وجد المفتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان

الحكم بالاول مفتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان باطفا

و كون الحمار زاهفا لا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضرورة ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق

بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم

لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتأمل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم

بين الاحكام فكاهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احوالوا ما يعلم منه بالمقايضة

على المقايضة و الحكم الاول يعنى المفتضى على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثانى يعنى

المفتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الامتلازم من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى

ملزوما و اى يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المصمودي و حواشيه • وعند

المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء و ما يمتنع انفكاكه عن الشيء يسمى لازما و ذاك الهيى

ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الامتلازم عن عدمه من جانب واحد و عدم الامتلازم

من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد الصند في حاشية شرح المطالع و متعرف توفيم المقام من

قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القيد • وعند الأصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة •
اللزوم عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم ويسمى بالتشديد والاعتناء والتضمن ايضا وهو ان
يجب قبل حروف الزوي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع وقد سبق مستوفى في لفظ
التضمن في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

اللازم اسم فاعل من اللزوم وهو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناص من
باب العين وعلى قسم من المبني مقابل للمعارض و سبق ايضا و عدد اهل المظاهرة والمطقيين والاصوليين ما
قد عرفته وعرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيء اي لا يجوز ان يفارقه وان وجد في غيرة فلا يرد اللازم
كالضوء بالنسبة الى الشمس والمراد بما الشيء سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود
الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا وذلك الامتناع
اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل * و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان دائم الثبوت
او مفارقا وقد سبق في لفظ العرضي • **التقسيم** • لازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم
للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيء باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز
للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد الحبشي فانه لازم للانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفى لا للماهية
ولا لوجوده مطلقا واللكان جميع افراده اسود و... مى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه
مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا واما لازم للماهية من حيث هي مع
قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزجاجة لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزجاجة
عنها و الحاصل ان لزوم شيء بشيء سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير
محمول نحو العمي والبصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول
بدون وجود الشيء الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول في نفسه او في شيء في الخارج اي
بالوجود الاعلى سواء كان في الاعيان او في الازهان منفكا عن الشيء الاول اى عن نفسه كما في المدميات
او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيء غير الملزوم كالابوة والبنوة او الملزوم
كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي واما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه
يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيء الاول اصالة فانه باطل ان الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي
بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن
الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاعلى فيه فاللزوم بين علمي الشئيين الذين
بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلميين من الموجودات الاصلية واما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على
معنى ان ل ماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست

الا ماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجوديين منفكة عن ذلك
اللازم اى عن الاتصاف به لانه حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما
وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتداع الانفكاك بالنظر الى الماهية
نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية مئهما او وجود فى الخارج فقط بذاته تعالى
فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه
ايضا او وجود فى الذهن فقط كاطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية ونحوها لكنها
بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية
والتانى اللازم مطلقا اما بالوسط وهو اللازم الغير القريب او بغير وسط وهو اللازم القريب والوسط ما يقترن
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعلق بقولنا يقترن اى يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن
بلانه شئ فذلك الشئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير هو
الوسط وحاصله الدليل البرهاني بالحدس والتجربة ونحوهما كالحس والتفات النفس ليست من الوسط
والتالى كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين و غير بين و اما البين فقل هو الذي لا يقترن
بقولنا لانه كالفردية للمواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو
ذلك او لا و غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحديث للعالم و قيل اللازم البين هو
الذي يكفي بصورة مع تصور ملزومه فى جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن
باللزوم لم يكن بيننا ان قلت لابد فى الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان بصورة مع تصور
ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين
ومدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير
البين هو الذى يقتدر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور
الطرفين و الوسط كالحس و التجربة ونحوهما و لا يجوز الاقتصاد على الوسط كما فعل البعض لانه ح اما
يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلاهما
غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثانى فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه
وقت يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه بصورة ككون الاثنين ضعفا للمواحد فان من تصور اثنين
ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص والاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم
فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلما يكفي تصور ان يكفي تصور واحد وهذا هو اللازم الذهني
امعبر في دلالة الالتزام * فائدة * قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزم بالمعنى الاعم والا لاحتاج الى
وسط فلا يكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا وهذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

لوجود قسم ثالث كما عرفت ومذهب من زاد وزعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتداد الانفكاك و متى امتنع انفكاك المعارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فايضا تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل وهذا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيء قد يكون اذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم ولا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه ويجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذی العرض للجوهر و السطح للجسم و قد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياها كان فهو اما بوسط او بغيرة و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك و على التقادير فالملزوم اما بشيئ او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام بامرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للمواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدر *

لوازم صفتی نزد بلغاان است که در ترکیب الفاظ مشترک که باشند در سیاق از هر لفظی یک معنی مفید غرض بود و از معنی دوم مراعات نظیر و ایراد لوازم حاصل آید و این معنی اصلا مراد نباشد و در افاده ترکیب بدان معنی گمان نیز نرود و فرق میان تخییل و درین انست که در تخییل بمعنی دوم گمان زد و در لوازم صفتی گمان نرود پس صنعت مراعات نظیر ایراد لوازم صفتی باشد مثاله • شعر • ز عزم جزم چو فرمود نصب رایت را • رحید فتح و بران ضم شد سعادتها • جزم و نصب و فتح و ضم هر یک در معنی دارد یکی اعلام حرکات و سکون دریم معنی جزم قطع است و معنی نصب برآوردن و معنی فتح ظفر است و معنی ضم جمع شدن است و در سیاق ترکیب مراد این معنی است *

لوازم معنوی نزد بلغاان است که ایراد الفاظ لوازم برای صحت معنی یود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله • شعر • فرقدان گرد دست یابد سرفند در زیر پات • ایر سخن داند کھی کش فرقدان آورده است • سر و پا که لوازم اند ایشان برای صحت معنی است نه بمجرد قصد صنعت لوازم *

لوازم لفظی نزد بلغاان است که الفاظ خاص غیر مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله • مصراع • مجنون چو رباب و چنگ بر سر • مثال دیگر • مصراع • سرمگردان که خاك پای توام • در مصراع دوم سر برای پای بتکلف آورده است چه مقصود از سرمگردان انست که اعراض مکن و در اصطلاح رد مگردان گویند اما از جهت لوازم چون بگوید که خاك پای توام سرمگردان گفت و اصطلاح را بگردانید و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب آورده و مراد از چنگ اینجا دست است اصطلاح را بگردانید چه در اصطلاح دست بر سر گویند نه چنگ بر سر این همه از جامع الصنائع است *

الامام بالمعنى غذى الشعراء قسم من السرقة ويصمى سُلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا وشرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اكتساب وفكر ولا استفادة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب وقد يزداد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسر البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفادة فكرية منه ويمكن ان يقال استفنى عنه لان اللقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شئ يقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة مسبب نشأ من الشيطان وهو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام وهو اى الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية وحواشيه *

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلّة وإيشان موافق اند بقرامطة ودهريه كه از خواندن واموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گویند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابیات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب *

الملائمة عند بعض الاصوليين هي المناسبة وجميع في الباء الموحدة من باب النون *

فصل النون • ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه هذتان كذا في شرح الطحاوي * وفي جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان اى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر وبذت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس *

اللحن بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على اللفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلا لا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلا يختص بمعرفة علماء القراءة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التكرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الانقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و ولفظ و اعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمجاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كذا و بنى و بنو يعنى فانونى و چون ظامى ظالمو كما يعنى مامى مو كه اخر اونون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اوى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضرورىست اما در غنه اختيارى لحن صالح است *

اللسان بالكسر در لغت زبان را گویند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نتیجه را گویند و بجایی في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را تدير لسان الامر گویند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شمر • هر كه باشد لسان حق جاننا • بكلام خدا بود گویا • كذا في كشف اللغات ودر لطائف اللغات ميگويد لسن بفتختين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزي است كه واقع ميشود بار افصاح الهي بگوشهاي نگاه دارنده از چيزهائيكه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكد انهارا •

اللعنة بالفتح و سكون العين اهم من اللعن و هو اى اللعن فى الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته فى الدنيا بانقطاع التدفق و فى العقيدى بالابتلاء بالعقوبة كما وقع فى المفردات و هذا فى حق الكفار و اما فى حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع فى كراهة الكرمانى هكذا وقع فى جامع الرموز فى كتاب الايمان •

اللعان شرعا شهادات مؤكدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن فى جانبه اى جانب الزوج و بالغضب فى جانبها اى جانب الزوجة و انما سمي به مع انه ليس اللعن الا فى اخر كلامه تغايبا اولان العصب قائم مقام اللعن و هو فى جانبه يقوم مقام حد القذف و فى جانبها مقام حد الزنا كذا فى جامع الرموز •

اللون بالفتح و سكون الواو غني عن التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئى اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لاحقيقة لشيء من الالوان اصلا بل كلها متخيلة و انما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيق للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء فى عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لما يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها و القابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقي من الالوان يحصل بالتركيب فابها اذا خلطا و حدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفى الغمام الذى اشرقت عليه الشمس و الدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء فى الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق ما الخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع مواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب و المحققون على انها كيفيات متحققة و قد تكون متخيلة كما فى بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فما لم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون فى الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور ان الضوء شرط لرؤيته لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا وهو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات •

التلوين كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الرأ من باب السين المهملة •

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البدع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة

من باب الشين المعجمة يعنى شعريكه بدو وزن يا زياده توان خواند بانديك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم مانند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از در وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نون شان شعريست بوزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بديشتراز بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله • شعر • خوش خوش قد تو غيرت سرود چمن شد شاه من • يخ يخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من • وزن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دهم رجز مجز • خوش خوش قد تو غيرت سرود چمن • وزنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجز • خوش خوش قد تو غيرت سرود چمن شد • وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل مسدس • خوش قد تو غيرت سرود چمن شد • وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف • خوش قد تو غيرت سرود چمن • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثنى محذوف • خوش قد تو غيرت سرود چمن شد شاه من • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع • خوش قد تو غيرت سرود چمن • وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج و جزء اخر محبوب • قد تو غيرت سرود چمن شد شاه من • وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم مسدس • قد تو غيرت سرود چمن شد • وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجز • خوش خوش قد تو سرود چمن شد • وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضى الفاظ ازان بيدارند بيت بوزن ديگر گردد و از اين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم الذثر خوانده •

اللين بالكسر و سكون الياء التختانية مقابل الصلابة واللين بتشديد الياء مقابل الصلابة و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة •

فصل الواو • اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في

تفسير النشيري اللغو ما يلهي عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله و يقال اللغو ما يوجب سماعه الله و انتهى • و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب

القاء المعجمة وعند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيى *

اللغة بالضم من لغى بالكسر واصلها لغى اولغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجميع اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد والمشتراك نوعان وهذا ليس بصحيح ومن انواع اللغة الاصلية و المولدة والمعربة والمعجمة و المختلفة والمعروفة و شرح كل في موضعه * و قد تطلق اللفظة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الجليلي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا • **الالف** هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة * و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ الحير في فصل الراد من باب العين المهملتين *

اللقوة بالفتح والكسر وكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبيعية فيخرج النفخة و البرق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز • **اللقي** هو عند المحققين اخذ الراي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المذهب •

اللقاء بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزل صوفي به معنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه ارامت بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندى پرمش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الفاء المعجمة والملاقاة بين الشبذين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازاؤه جزء من الاخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراد المهملة •

التقاء الخطاطين نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجاربات مصراعي يا بيتي و يا معنى و يا صفتى را موافق بگویند چنان كه اتهام بر هيدج يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاربات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل از انها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خطاطين نيز گويند •

اللاهوت نزل صوفيه حياتي كد ساريه است در اشيا و فاموت محل ان و ذلك الزوج • بيت •
روح شمع و شعاع اومت حيات • خانه روشن از و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد
سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراد المهملة من باب الجيم وانه عبارة عن الذات •
فصل الياء التثنية • الالتواء هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود
الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة
من باب العين المهملة •

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المليف المفرق •

* باب الميم *

فصل الالف • **المتن** بالفتح و تخفيف المنة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من
الاعراض النفسية و هو حصول الشيء في الزمان المعين او في طرفه و هو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في
طرف الزمان و الا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآتية الحاصلة دفعة كالتاء و الطاء و
ينقسم متن كالين الى حقيقي و هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كاليوم الصوم و الساعة المعينة
للمكسوف و غير حقيقي كدوم كذا و شهر كذا للمكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتن و الاين ان الحقيقي
من المتن يجوز ان يشترك فيه شياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر و عرف المتن بعضهم بالنسبة
الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف و حواشي شرح حكمة
العين • **فائدة** • اما يعرض متن بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعرض
المتغيرات كالأجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متن الا باعتبار صفات متغيرة كالأجسام فانها
بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متن كذا في شرح التجريد •

الملا بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملئ للمكان و اما الملا المتشابه فقليل
هو جسم لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى
الاول على الجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة
و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود
فما لهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهي لان المتناهي يوجد فيه
حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لانه يتجه النقص عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الا حد
واحد فالمناصب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيء لان في الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما
مختلفان بالحقيقة و قيل هو جسم غير متناه و لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا
من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بهيئ اجزائه مع كله شريك في الاسم و اُخذ و هذا اخص من الاول

مطلقاً ومن الثاني والثالث من وجه كما يظهر بادننى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدّد الجهات •

الملا الأعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية

شرح المواقف في بيان ان المعدوم شئى ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة ويشرف الانسان على العلة وقد يطلق

الامتلاء على رداءة الاخلاط في الكيفية واما الامتلاء من الطعام والشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى

كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عذ المتكلمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليادين للتخفيف ثم التعليل

بمثل مرمرى و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و

الحق تاء التانيث و لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على

ما هو قاعدة اللغة نظرو لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره و اني اظن

ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ بلحقه الهمزة

فاصله مائية اي لفظ يجاب به عن السؤال بما قابلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في

اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل

من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء

بلغظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظة على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالتثاني الصحيح ثم الماهية

عذ المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو • و عذ المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشئى هو و

تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في وصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم

من وجه التحقق الاول فقط في الجذس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات التجردية كالشخص

و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى

الثاني لا يكون الا نفس الشئى اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية

حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار

العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازانها امما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات

قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي

كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل

الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشئى هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية

معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شئيق قابل له حقيقة و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورته ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهي ما به هي هي و انما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثمانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل و لم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس في الاعيان شئيق هو ماهية بل في الاعيان نفس او انسان و هي اي الماهية متغيرة لجميع صاعداتها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية بذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئيق اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفت الى ان ينارنه شئيق او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شئيق و هما موجودان في الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لا شئيق و ذاك غير موجود في الخارج و قيل توجد في الذهن عند القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها في الذهن من عوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئيق حتى عدم نفسه و لا حجب في التصورات اما فلا يمنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة و قيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجد في الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشئيق موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشئيق بان يعتبر الذهن كذلك الشئيق عارضا له و يلاحظ فيه و هذا الذي نرضاه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئيق الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبار الثلاثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشئيق اذ ليس المقصود بيان اطلاقها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لا بد في المركب من امور كل واحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الا كان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل في العقل كالاجزاس المالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا يتركب فيه في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة في الخارج و ان كانت مركبة في العقل بذات على كون الجوهر جذعا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالمصنعة ثم المركب
 اما ذاتي ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد
 في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل
 منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالشجر الموضوع بجذب الانسان و الثاني اى المركب الذي هو صفة
 يقوم بثالث لا متنازع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزائه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و
 اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرط القيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
 حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث و يقوم
 الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة و هذا على تقدير جواز قيام العرض
 بالعرض * فائدة * انما يحكم بتركيب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اى لذلك الغير
 في ذاتي اخر لان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعرض ثبوتي او سلبى لجواز كون ذلك الذاتي تمام ما هيتهما و
 لان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عرض ثبوتي او سلبى و اعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم
 الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادمة سواء كانت
 متساوية او لا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمساوية كالاحساس و المتحرك بالارادة
 اذا اعتبر تركيب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا و حينئذ اما ان يقوم
 العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او يقوم
 الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه
 نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم
 من وجه و اما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة ما من العلة او مع معلول او مع ما ليس غلة و لا معلولا
 بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالمطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو
 الغطومة و هى الثغر الذي في الانف اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الانطس
 و هو الانف الذي فيه تعمير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبه بها او
 مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و
 الثاني و هو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى
 ضلوه و الثالث اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة و هى الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في
 الماهية و هى اما متميزة عقلا لاحسا كالجسم المركب من الهيدول و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء
 اليدين و كالخلقة المركبة من اللون و الشكل المتميزة في الحس فان الهيات الشكلية محسوسة تبعا و ايضا
 الاجزاء اما ان تكون و جودية باصرها اى لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهولوى والصورة والانسان المركب من الروح والجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهوم مركب من القرب والزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم وانه موجود لا اول له فقد تركب مفهوم من وجودي وعدمي واما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات بالمفهوم الوجودي وهو النسبة الى الملكة ملحوظة في التراكيب من العدميات واعلم ان هذه الافسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلانكون اجزائها الا موجودة فتكون وجودية قطعاً والنسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتدح على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعلم من وجهه و كالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة فى كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا فى ان الماهيات فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بانكادية فيكون الوجود انتزاعيا محضاً وكذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الاشراقيون القائلون بعيذية الوجود ام لا بل الماهيات فى حد ذاتها ماهيات واثاير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شئاً وهو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين الفائلون بزيادة الوجود و قد سبق فى لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي هذا شئ و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات فى مرتبة العلم متميزة متكررة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات فى انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكرر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر فى فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالنذابل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي و هو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الوجود و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطيل القوى عن افعاله لبطان التها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين أحدهما الموت الطبيعي و يقال له ايضا الموت الافتراضي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالامدباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و تأييدهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل او خنق او غيرها و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمر ان يمكن دفع هذا الاجل بان يحفظ الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له اذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبرو الى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء و قال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونية و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكشفات و التجلي و قد سبق في لفظ الحيوة في فصل النافس من باب الحاء المهمة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هر کدام رنگي دارد يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در آتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت مهيد كه در آب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعى ديگر فرار داده اند و گفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهد موت ابيض و ان كرسنگى است و موت احمود كه ان صبر است بر اينداهي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس *

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالك لها و في الكرمانى ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها فزة او سنجة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لا يعرف مالكا بعيدة عن العامر لا يسمع صوت من اقصاد فقولهم لا يعرف مالكا اي لا يعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة او لم تكن كما في المذبة فمن احياء ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالمقصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اي البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مردي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى ان انقطع ارتفاع اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اي لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرنه في معجم الصوت

من طرف الدور لا الاراضي العاصرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز •

فصل الجيم • المزاج بالكسر وتخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج وهو

عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد
حاصلة من ذلك الامتزاج تلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل
الا بمماساة السطوح وكما كانت السطوح اكثر كانت المماساة اتم وكثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل
بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل
ولا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة منفعة لان شأنها الفعل
والتاثير لا القبول والانفعال فلم تبق الا اربع صور هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما
الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصفرت
اجزائها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في
مادة الاخر فكسرت هي صورة كيفية الاخر حتى نقص من حر الحار فنزول تلك الكيفية و يحصل له
كيفية حراقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة
وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية
لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا و العلة واجبة
الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما
وهو محال و ان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كامرا غالبا وهو
ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية ولا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعة
و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك
المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانه او عرضية فان
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة
و ان لم تكن هناك صورة متوسطة فالكسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيل مادة
العنصر الى كيفيتها فتكسر صورة كيفيته فيحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين
الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية
المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير
الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متسارية في النوع وهذا معنى تشابهها
وفي شرح حكمة العين واعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج
المزاج الثاني الواقع بين اسطقصات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول والامراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كل واحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية يستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر ان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كل واحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة ان الطعم و نحوه لا يكون كذلك ان المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلقي ينتقص بالمزاج الذاتي فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طردة و مذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة و انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات و ذهب بعض المتأخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها و تحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض فادى ذاك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ سورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة سورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع سورة و تلبس سورة متوسطة و على الثاني تخلع سورة و تلبس سورة نوعية للمركب • التقسيم • المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكاثر هو لا يوجد في الخارج ان اجزائه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الاندفاع قبل حصول الفعل و الانفعال و لما اعتبر التساوي كما وكيفا لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه و لابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء للمغلي بالنار المبرد بالنلج فان ميل النائي بسبب الكثافة و الثقل اللازمين من التبرد اشد و اقوى من ميل الاول و ربما

يتنقى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو موجب المتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل وغير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و اليبوسة و هو البارد اليابس او في الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثانوي مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو ما لم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي و كل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لا يتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخلق و الخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين امراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته متروكة بين عشر الى عشرين ففي الامراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا وفي التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج و اتع في وسط ذلك العرض هو الذي الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته و كماله و لا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فنفي لازم و لا يكون ايضا حاصلا الا في اعدل حالاته و قص المثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لانفا صنف من نوع مقبضا الى امزجة سائر اصنائه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط وهو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب وهو ايضا اربعة واعرض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبين ومغلوبين معا ان ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق واجبب بان هذا وهم منشاء عدم اعتبار عرض المزاج واذ اعتبرناه فلا يرد شيى فاننا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين ومن الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة ونصفا كان معتدلا ولو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احمر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احمر و ابرد وقس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة التمامية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالتلح والمسخن بالشمس وقد يكون جبليا وطبعيا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته وايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان فالمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترباق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا وللمجموع مزاجا اخر كداني بحر الجواهر وفي الاقسامي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا صاربه الكل متشابها قوة وذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولاً ووجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتهى ثم الامتزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج التبريق وقد يكون طبيعيا كمزاج اللبن فهو من مائية وجذبية و
 دسمية ولكل مزاج خاص وقد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ ولا بالنار و يضمنى مزاجا
 موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة
 وقد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما وقد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون
 الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة ومحللة لا تفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة
 تخرج بالطبخ في مائته ويبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتوح الملطف يزول
 بالغسل ويبقى الجزء المائي البارد وقول اطباء هذا الداء له قوة مؤلفة من قوتين متضادة يعنى بها هذا المزاج
 الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان
 لان النفس الناطقة اشرف و اكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات القوابل فامتداد
 الانسان بحسب مزاجه اشد واخف فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع
 الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا
 وقال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لا نأمرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذها و اكرم اخلاقا وكل
 ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على
 القول بالاستحالة و الكون و الفساد ان الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت واما
 الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من يذكرهم معا كالكساغورس و
 اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ من هذه صفا بل هي مختلفة من تلك
 الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى
 بالغالب الظاهر منها و عند ملافة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد
 ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد
 ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملافة
 النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ايسر على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في
 غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو
 و النفوذ و المذهبين متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار بخالطه فيعترفان في ان
 احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى
 ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد فكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح
 التجريد وغيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز يا شب چنانچه گویند که در شکل
 افتاب اگر در اول واقع شوند روز یکشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل .

الامتزاج الاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المعجميين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و
 سائر اجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب
 و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گیرند یعنی اول حرف اسم مطلوب بگیرند
 و بنویسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگیرند و بنویسند بعد ازان حرف دوم از اسم مطلوب و علی
 هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل کنند پس امتزاج علیم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب
 باشد باین صورت ع م ل ح ی م م د و این وقتی است که مطلوب از اعماء الهی گرفته باشند و الا از
 حروف طالب ابتدا کنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجین کمتر باشد اقل اسمین را تکرار دهند
 چند آنکه مساوی شوند کذا في بعض رسائل علم الجفر وقد سبق في لفظ البسط ايضا في فصل الطاء المهمة
 من باب الباء الموحدة وعند اهل الرمل عبارة عن ضرب شكل في شكل و قد سبق في الجاء الموحدة من
 من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا على ضرب شكلين يكون نتیجتہما طریقا و يسمى امتزاجا عنصريا و میگویند
 که این دو شکل هم مزاج یکدیگر باشند مثل \equiv و \equiv و مثل \equiv و \equiv و علی هذا القياس و این عمل در
 ضمیر بکار آید و میگویند که این هر دو شکل طالب و مطلوب یکدیگر اند چون شکل طالع میشود طالب ان
 شکل بود که مزاج او دارد در هر خانه که بیابند ضمیر دران شکل یا دران خانه باشد و نیز میگویند که بعد
 طرح هشت از عدد شکلي بضابطه اجد اگر باقی مساوی ماند مر عدد شکل دیگر را پس ان هر دو شکل
 هم مزاج باشند و اینرا نیز امتزاج عنصري نامند و بضابطه اجد انصت که نقطه آتش را یک عدد و
 باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا آتش لحيان یک عدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون
 هشت طرح کنند یکی ماند و هم چنین عدد نقاط طریق ده اند و بعد از طرح هشت در باقی ماند و حمرة
 را دو عدد است پس طریق و حمرة هم مزاج باشند و ازین عمل هم استخراج ضمیر بطور مذکور میکنند
 هكذا يستفاد من بعض الرسائل *

فصل الحاء المهمة • المدح بفتح الميم و الدال قد سبق تفسیره في لفظ الحمد في فصل
 الدال من باب الحاء المهملتين و مدح موجه نزد بلغا انست که ممدوح را از یک ترکیب بدو نوع سناش
 حاصل آید مثاله * شعره از عدل تو مظلوم چنان شکر است * کز بذل تو بی نوا کفد شادیها * کذا في جامع
 الصنائع و بیر صاحب جامع الصنائع گفته که استتباع انست که ممدوح را بر وجهی مدح کنند که ازان
 مدح مدحی دیگر خیزد مثاله * شعره ذات تو ادر سخا ابريست کاندر سایه اش * عالم ار گرمای فتنه
 جمله در اسایشش * انتهى * و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانیده *

المسح بفتح السين لغة امرار اليد و شرعا إصابة اليد المبثلة العضو اما بلا یاخذة من الاداء
 او بلا باقيا في اليد بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة ولا يكفي البلل الباقي في يده بعد مسح عضو

من المسوحات ولا بلل يأخذ من بعض أعضائه مواد كان ذلك العضو منفصلا أو مسوحا كذا في مسح الوضوء ومسح الخف وفيه بحث فانه ذكر شمس الأئمة في شرح المختصر المسح لغة اسرار شيخي بعين كفا في المقاييس وكذا في الشريعة إلا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشئى شامل للمبتل وغير اليد فانه لو سقط خرقه مبتلة على الرأس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بناطن الخف كذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء •

المسوحات بالفتح هي الادوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

المساحة بالكسر من مساحة الأرض أى قسمتها وكلما مسح فكانه قسم اجزاء كل منها يساوى المقياس الذى يمسح به • وفي اصطلاح المهندسين استعمال امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطا او امثال مربعة او ابعاضه ان كان سطحاً او امثال مكعبة او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعمال امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع والجيب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعمال امثال مربع خط واحد الى اخره والمقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي فخرج العدد وكذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضادة بطل الجمعية فيشتمل الواحد والاثني وكذا فواهم او ابعاضه وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالاحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعمال مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او رבעه العارض للمقدار ان كان خطا واما استعمال مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي وهو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحاً واما استعمال مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما ومكعب الواحد الخطي هو مضروره في مربعه وحاصله حسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل الامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح والاجسام وقد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرياس بذراع وبالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع وان لم يتلفظ به وقد يمسح الابنية والاساطين والسقوف في العمارات بالآجر و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الأرض كذا في شرح خلاصة الحساب •

الملاحه بالفتح نزل صوفيه عبارتت اربى نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في

بعض الرسائل •

التلميح ام يفرق البعض بينه وبين التلميح المذكور في باب اللام والحق الفرق كما سبق •

فصل الخاء المعجمة • المسح بالفتح وسكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من

بدن الانسان الى بدن حيوان اخر بذاميه في الارصاف كبदन الاسد للشجاع والارنب للجبان وهو من اقسام

التناضح على ما يجيء في باب النون • وعند أهل البديع قسم من السرقة ويسمى اغارة أيضا وقد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • المد بالفتح والتشديد لغة الزيادة وعند القراء اطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ما قبلها مجانسة لها وضده القصير وهو ترك المد وهو الأصل إذ المد لابد له من سبب يتفرع عليه وقال الجعبري المد طول زمان صوت الحرف واللين أفله والقصير عدمهما ثم المد نوعان أصلي وهو اللازم لحروف المد الذي لا ينفك عنه بل ليس لها وجود بعدهم لا ابتداء بذيتها عليه ويسمى مدا ذاتيا وطبعيا وامتداد قدر الغف واجتمعت الأحرف الثلاثة في كلمة أو تدينا والحروف الثلاثة شرط لمطلق المد ومرعي وهو ما يكون فيه سبب للزيادة على المقدار الأصلي والمراد بالقصير هو ترك مد تلك الزيادة لا ترك أصل الزيادة فافهم كذا في تيسير العاري وفي الاثنان سبب المد لغطي ومعنوي واللغطي اما همزة أو سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد وقبله والثاني نحو آدم وإيمان وأرتي والأول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل ويسمى مدا واجبا أيضا نحو شاء ومن سوء ويضيئ وإن كان حرف المد آخر كلمة والهمزة أول أخرى فهو المنفصل نحو بما أنزل وقالوا أمنا وفي انفسكم ووجه المد لأجل الهمزة ان حرف المد خفي والهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب والسكون اما لازم وهو الذي لا يتغير في حالة نحو ولا الضالين أو عارض وهو الذي يعرض لأجل الوقف ونحوه كالادغام نحو العبدان ونستعين ويؤمنون حالة الوقف وقال لهم ويقول ربنا حالة الادغام ووجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه فائمه معام حركة وقد اجمع القراء على مد نوعي المتصل وذو الساكن اللازم وإن اختلفوا في مقداره واختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل وذو الساكن العارض وفي قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مدة قدر واحد مشبعا من غير افحاش وذهب آخرون الى تعاضله كتنافض المنفصل والطولي لخمزة وورش ودونها لعاصم ودونها لابن عامر والكسائي وخلف ودونها لابي عمرو والباقيين وذهب بعضهم الى انه مرتبذان الطولي لمن ذكر والوسطى لمن بقي وأما ذو الساكن ويقال له مد العدل لانه يعدل حركة فجمهور أيضا على مدة مشبعا فدر واحد من غير امراط وذهب بعضهم الى تغارته وأما المنفصل ويقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين ومد البسط لانه يبسط بين الكلمتين ومد الاعتذار لاعتذار الكلمتين من كلمة أي مد كلمة بكلمة والمد الجائز من أجل الخلاف في مدته ونصرة فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلفا لا يمكن ضبطه والحاصل ان له سبع مراتب الأولى القصير وهو حدث المد العرضي وإبقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة وهي في المنفصل خاصة لابي جعفر وابن كثير ولابي عمرو عند الجمهور والثانية فوق القصير قليلا وقد رت بالفين وبعضهم بالغ ونصف وهي لابي عمرو في المتصل والمنفصل عند صاحب التيسير والثالثة فوقها قليلا وهي التوسط عند الجميع وقد رت

بتلث الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن مامر والكماني في الضربين عند صاحب التيسير والرابعة فوبقها قليلا و قدرت باربع الفات وقيل بتلث ونصف وقيل ثلاث على الخلاف فيما قبلها وهي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير والخامسة فوبقها قليلا و قدرت بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف وهي فيهما لحمزة وورش عنده والسادسة فوق ذلك و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع وذكر انها لحمزة والسابعة الانطراط قدرها الهذلي بست وذكرها لورش قال ابن الجزري وهذا الاختلاف في تقدير المراتب بالافات لا تحقيق وراية بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصرا اذا زبد عليها ادنى زيادة صارت ثانياة ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى واما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الوجة الثلاثة المد والقصر والتوسط وهي اوجه تخيير اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قوي مقصود عند العرب وان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله وقد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى و يسمى مد المبالغة قال ابن الجزري وقد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي للتبرية نحو لا ريب فيه ولا جرم ولا مرد له و قدره في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران النيسابوري مدات القرآن على عشر اوجه مد الحجز وهو المد الجائز نحو انذرتهم و انت قلت الناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستئصال العرب جمعهما و قدره الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك ومد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد و لين و يسمى بالازم المشدد ايضا نحو الضالين ومد التمكين نحو اوانك والملائكة وشعائرك من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة و اخراجها من مخرجها و يسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة ومد البسط و يسمى ايضا مد الفصل و المد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين ويفصل بينهما ومد الروم نحو هانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم ولا يحققونها ولا يتركونها اصلا ولكن يلبسونها ويشيرون اليها وهذا على مذهب من لا يهمزها انتم و قدره بالف ونصف ومد الفرق نحو الان لانه يفرق به بين الاستفهام والخبر و قدره الف تامة اجماما فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو الذكراين والله ومد البنية نحو ماء ودعاء لانه يبين بذية الممدود من المقصور ومد المبالغة نحو لا اله الا الله ومد البدل من الهمزة نحو آ من و قدره الف تامة بالاجماع ومد الاصل في الانفعال الممدودة نحو جاء وشاء والفرق بينه وبين مد البنية ان تلك الاسماء بذيت على المدنفا بذها وبين المقصور وهذه مدات في اصول افعال احدثت لمعان هكذا في الاقتان والحواشى الازهرية •

المدد بفتحين في الاصل ما يزداد به الشيق ويكثر و شرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فاعلاتن فاعلى ثمانية اجزاء استعمال مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن کنند و گویند فاعلاتن فعان چهار بار تمام از ثقل بیرون آید مثال سالم • شعر • این دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاکپاییت بنده را چشمه حیوان شده • مثال مخبون • شعر • از میان دهنش قاتوان یک سر سو • زان نشان باز مده این سخن هیچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهمة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك استعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيء في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكن الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة مستنعة و تسمى مادة الامتناع او لا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تدحصر باعتبار اخر في الضرورة و الاضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحفيق المحصورات و الموجبات و يجيء في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند اطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نعيم و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان اخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنظر عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نثر البتة و لا يرسب في الماء و لا يكون معه شيء من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البياض الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة ببن الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها • الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطابق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراد من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شأنها ان تذقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينضب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلا يكون ضد له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •

فصل الزاء • المرّة بالكسر والتشديد لغة القوة والشدة اطلقت في عرف الأطباء على الصفراء لأنها القويّة

الاخلاق وعلى السوداء ايضا لأنها اشدّها لانتضاء الاستمساك الموجب للصلبة والمرّة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية وهي صفراء يخالطها بلغم رقيق ممّي بها وان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرّة الصفراء لانه لما اختلف كل صنف من الصفراء باسم له ايهته بشيىء ولم يكن لهذا الصنف مشانه خص هذا الصنف بالاسم العام ولان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف والمرّة بالمخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية وهي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم وتصير بسبب هذا الاختلاط شبيهة في الحسن بمنح البيض في الغلظ واللون واذا سميت بها والمرّة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية وتسمى بالسوداء المحترقة والسوداء الاحترقة ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونيّة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط •

المصر بالكسر وكون الصاد في اللغة الحد والبلد المحدود وعند الفقهاء هو موضع لا يصح اكبر مساجدة المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة واحترزه عن اصحاب الاعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين والحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام ويقام الحدود كما في الجواهر وظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف وجامع وامواق ومفت و سلطان او قاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وقريب منه ما في المضمرات وفي المضمرات ايضا انه الاصح وقيل انه ما يجتمع فيه مرادق الدين والدنيا وقيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى وقيل ما يكون مكانه عشرة آلاف وقيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى وقيل ما لا يظهر فيه فقاص بمرت ولا زيادة بولادة وقيل ما يذكّهم دفع عدد بلا امتانة وقيل ما يمصره الامام وان صغر وقل اهله كما في التمرتاشي وقيل ما يولد فيه انسان ويموت كل يوم وقيل ما لا يعد اهله الا بمشقة وقيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل وقيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة •

المهر بالفتح وبالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانثفاع شرعا من المال او المنفعة معج كان او موجلا يقال له بالفارسي دامت پيدمان وكابين ومهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ايها في السن والجمال والمال والعقل والدين اى الديانة والصالح والبلد والمصر والبكارة والثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيىء من قوم ايها فمن الجانب مثلها في هذه الامور ولا يعتبر الام وقومها ان لم تكن من قوم ايها كذا في جامع الرموز •

فصل الزاء المعجمة • التمييز هو عند النحاة ويغال له ايضا المميز بكسر الياء المفتحة التثنية

مشددة وفتحها والتفخير والتبيين على ما ذكر مولانا مصام الدين والمبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشهاب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيء عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء و انما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم مبرز عن مائر ما تعين بعض محتملاته لجاز ولكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعمات اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن فعلت لكنه ليس باسم و بعيد الذكر خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجهها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبهة بالمفعول وكذا خرج سفة نفسه و الم بطنه و مواهم يرفع الابهام يخرج البديل فان المبدل منه في حكم التلحيد فهو ليس يرفع الابهام عن شئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و مواهم المستقر وان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اى الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه و لا ايهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له و كذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلا واحد منهما موضوع لشخص معين لا ايهام فيه لكن لما كان عمرا شهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات ابي لا عن وصف و احترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضح لما وضع الرطل مثلا لنصف المن فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمين والمنين و لا ايهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادى او مكى فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة فيقال عندي رطل بغدادى او بغدادى و اذا اريد رفع ايهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لا خفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات ما يقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لا يعلم انه من ابي جنس فلما قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لته دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم من وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة لو مقدرة مختلفان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فامذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفما فانه في قوة قولنا طاب شيبى منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشيبى المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية وحواشيه •

فصل السين المهملة • المجوس بالفتح وتخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر وفارميه كبير وهو جمع المجومي كذا في كثر اللغات • وفي الاسمان الكامل هو فرقة تعبدون النار • وفي شرح المواقف هو فرقة من النذرية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن وقد سبق ايضا في فصل الوار من باب الثاء المثلثة • وفي جامع الرسوز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ كوش (ميركوش) صغير الاذنين وضع ديننا ودعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا وقد امرى بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • وفي شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب وقد مر في لفظ الكفر •

الملاسة بالفتح وتخفيف اللام مقابلة للخشونة وقد سبق في فصل النون من باب الخاء المعجمة والاملس نعت منه •

المملس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دراء ينمصط على سطح عضو خشن فيستر خشونته ويجعله كانه املس كذا في المؤجز •

المماس بتشديد السين هي ملاقة الشئيين بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر وقيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقة الشئ بالشئ بالتمام بان يكون الشئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما افترض بازاده جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان وهكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتهما في الوضع ويتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر وتكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر ومن ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها ولا يقطعها والدوائر المتماسية هي التي تتلاقى وتتقاطع كما في تحرير اقليدس •

فصل الصاد المهملة • ذو مصة قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهمتين •

المغص بالفتح وكون الغين المعجمة والعامة يحركون الغين بالفتح وهو وجع البطن والقواء الامعاء من غير احتباس الفضلة لبرازة فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايتي وقال المديدي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي هو وجع الامعاء والقولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج علم، هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

"الصمد للدين بينهما بوجه اخر وهوان المغص وجع اكال لذاع وجع القولنج يقل واكثر عروص القولنج في معاد قولون والقوائم ماخوذ من اسم ذاك المعاد لكذ مار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجاً وان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلوس وهو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح وتخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل وشربة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها نادرة ثم لها سنة الى تمام سنتين لان اسمها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم والراء خلاف الصحة وقد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمريض عاجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت وهو الصحيح كما في المحيط ومثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقبل لقصاص اذ رجم او قدمه ظالم ليقذله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة وبقي على لوح هكذا ذكر البعض وهو مختار فاضيلان وكثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا مدر على القيام لمصالحه وحوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية • وفي الخزائنه هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة ويزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية وقد تكلف بعض المتأخرين وقال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • وفي فتاوى فاضيلان ان المقعد والمفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض وان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح وان كان لا يرجى فهو مريض وقال ابو جعفر الهذلي ان ازداد كل يوم فهو مريض وان ازداد مرة وانتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح وان مات قبل مدة فهو مريض • وروى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي فاعدا فهو صحيح وان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • وقيل في الخزائنه والمرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الواد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • **التقسيم** • قال اطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحفقه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا ولا يصدق على شي من اجزائه انه ذاك المرض او لا يكون كذلك والاول هو المرض المركب والثاني المرض المفرد ومعنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة ويلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة ولم يحصل المجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحمى مع الاستسقاء و الصلابة مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضة لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضة اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضة للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضة اولا للعضو المركب ان يستحيل ان يكون مزاج الجملية خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كل واحد من تلك الاقسام اما مادي او مادي و المراد بالسادج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابه الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذاك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحمى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقرأ الاول مرض الخلفة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و محاريه و اوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبيعي فيحدث افة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجرى و الوعية و يسمى امراض الوعية و امراض التجاودف ايضا و ذلك بان تذسع او تضيق فوق ما ينبغي او تذسد كاتساع المثانة العذبية و تضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح انى سطرخ الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يتخشن ما يجب ان يملس كقصة الرية او يملس ما يجب ان يتخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كغموز اللسان و كل واحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البطن او خاص كما مر من داء الفيل و غموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه او يده و بالجملية فيمرض المعدن اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و غير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعى منه ما يكون حادثا وقال القرشي الطبيعى اما ان يكون كليا او جزئيا والمراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئى ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضى الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل فى العضو لخلل فى موضعه او مشاركته و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعم و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته فى موضعه و الواجب سكونه فيه كما فى المرتعش الرابع سكونه فى موضعه و الواجب حركته كتعجز المفاصل • ومرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جارة و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جارة هكذا يستفاد من شرح القانونجة و بحر الجواهر • و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض فى عضو تابعا لحصوله فى عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لا يشترط فى الاصلي ايجابه مرضا فى عضو آخر لكن الغالب فى عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا فى عضو آخر • و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالزممن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لا مكان ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد فى الغاية القصوى و هو الذي لا يتجاوز بحرانه الرابع ابى ينقصى فى الرابع او فيما دونه و حادون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطاق و هو الذي ينتهي اما فى الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونجة و بحر الجواهر • و فى موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء فى اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقصى فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقصى فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و فى الانسراخي فى مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى •

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر •

المرض الخاص فى امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان

فانه اذا مرض للعين لزمته اعراض لا تليزمه عند عروضة لساثر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و اى المعنى اللغوي ما يختص بعضو لا يشاركه فيه غيره كالزرق و الماء بالعنبية و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم •

المرض المهباج هو الذي مادة شديد التحرك من عضو الى آخر •

المرض الكاهني • المرض المؤمن • المرض المسلم (١٣٣٣) • المرض المتعدي • المرض المتوارث • المرض الفصلي
المرض الجزئي • المرض البحراني • المرض القصري • المرض الطاري • المرض المتغير • المتاع • التمتع • المنعة

المرض الكاهني هو الموع ممي به لن الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة •

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض آخر •

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب ومن الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون
مداع ونزلة فتعارض النزلة المداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجدام •

المرض المتوارث هو الذي يوارث من الابوين الى الاولاد كالهرس والجدام •

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه •

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد و تحدث تحت المصام بسبب البود •

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة وبذاهية ويسمى وبائيا وخاص
وهو ما يختص باحدنهما ويسمى واندا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فديم اهله بمرض ما هذا
كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في الاقصرائي •

فصل العين المهمة • المتاع بالفتح و تخفيف المثناة الغوتانية لغة كل ما ينفع به من عرض

الدنيا قليلا و كثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرجن متاعا وعرفا كل ما يلبدسه الناس ويدسطه
كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

التمتع لغة الجمع بين الحجج والعمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • و في البرجندي التمتع ماخوذ
من المتاع اي النفع الحاضر • و في الشريعة هو الفرق باداء الحج والعمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج
في سفر واحد من غير ان يلم بيدهما باهله الماما صحيحا وذلك بان يرجع الى اهله حالا عند الشيوخين
وعند محمد ليس من ضرورة صحة الامام كونه حالا انتهى •

المنعة بالضم اسم من التمتع وقيل ماخوذ من المتاع والمراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل
ولم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المنعة وهي الدرع والخمار والملحفة يعنى چادر ولا تزد على نصف
مهر مثلها ولا تنقص من خمسة دراهم ويعتبر حالها في اليسار والاعسار فان كانت من السفلة فمن
الكرياس ومن الوسطى فمن القز ومن مرتفعة الحال فمن الابرسم وقيل يعتبر حاله و هو اصح كما في
المضمرات و افضل المنعة خادم كذا في جامع الرموز وغيره و نكاح المنعة يجيى في لفظ النكاح في فصل
الحاء المهمة من باب النون •

المعية أقسامها على قياس أقسام التقدم و التأخر وقد مبقت في فصل الميم من باب القاف •
المنع بالفتح يطلق على الطرد كما مبقت في فصل الدال من باب الطاء المهملتين وعلى المناقضة
و يسمى نقضا تفصيليا وهو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدور
الصند و يسمى منعا مجردا أو مع الصند و ينبغي أن يذكر المنع على وجه الإنكار و طلب الدليل لا على
وجه الدعوى و إقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي في المضدى و حواشيه المراد بالمنع في قولهم
مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة ما يعم ذلك كله أى المنع تفصيلا و اجمالا •

المنع عند النجاة اسم لغير المنصرف •

مانعة الجمع و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلاثة معان الأول قضية شرطية
منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط أى بعدم التذاني في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب
و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلاثة أقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم
فيها بالتذاني في الصدق فقط أى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيى من التذاني و عدمه الثالث
شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق مطلقا أى سواء حكم في جانب الكذب بالتذاني أو عدمه أو
لم يحكم بشيى من التذاني و عدمه فهى بالمعنى الأول مشروطة بالحكم بعدم التذاني في الكذب و بالمعنى الثانى
مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتذاني في الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة عن هذين
الامرين فالمعنى الأول اخص من الثاني و الثاني من الثالث • و مانعة الخلو أيضا تطلق عندهم على
ثلاثة معان الأول شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أى بعدم التذاني في الصدق فتعادل
الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أى لم يحكم في جانب
الصدق بشيى من التذاني و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب مطلقا أى سواء
حكم فيها في جانب الصدق بالتذاني أو بعدمه أو لم يحكم بشيى منهما فالمعنى الأول اخص من الثاني
و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالمعنيين الأخيرين اعم
من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم أيضا هكذا يستفاد من تحقيق
المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية أن المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما
حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط أى لم يحكم فيها بالتذاني في الكذب سواء حكم بعدم التذاني فيه أو لم يحكم
بشيى منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أى لم يحكم بالتذاني في الصدق سواء
حكم بعدم التذاني فيه أو لم يحكم بشيى منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم أن كلمة منقط في
تعريف مانعة الجمع تحتل ثلاثة معان الأول أن لا يكون في الجانب الآخر حكم أصلا أى لا بالتذاني و لا بعدم
التذاني و الثاني أن لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتذاني سواء حكم بعدم التذاني أولا و الثالث أن يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي وقص عليه مانعة الخلو انتهى • فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعة الجمع وقولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو •

المانعة هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعميين والتفصيل وهي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدعى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده ابي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم او في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي والتفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون يمنع شي من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض واليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحاشي •

الامتناع هو عدم الوجوب وعدم الامكان والممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن ويجبى مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الممتنع نذر نحو بان غير منصرف راگویند و نذر بلغا انصت كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله • شعره دست و دل معشوقه دست و دل من • اب و گل محبوبه اب و گل من • اين هست مرا تنگ مر او راست فراخ • ابد الدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه از روی تنگي قافيه و دشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع •

فصل القاف • المحق بالحاء المهملة نذر صوفيه مذاهب وجود عبد است در ذات حق و يجبى في لفظ المحق في فصل الواو •

المحاق بضم الميم مأخوذ من محقه الحراي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر ومصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيولة الارض بينهما كما في الخسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الخسوف وهذا هو المشهور وظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الخسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

فصل الكاف • الملك بالكسر وسكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيء بحسب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدية بكسر الجيم وتخفيف الدال وبالغنية ايضا كما في بحر الجواهر

وبالقيد الاخير خرج المكان الى الاين المتعلق بالمكان فانه وان كان هيئة عرضية للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يثقل بانتقال المتمكن وما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب المهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان ومن ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم الاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورة و الحاصرية مستويان فجعل احدهما مقواة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته المولوي عبد الحكيم *

الملك بفتح تين مقلوب ما لك صفة مشبهة من اللوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملاك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفض لكثرة استعماله والملائكة جمع ملاك على الاصل كالشمائل جمع شمال و القاء للتانيث الى لتأكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة واذ قال ربك الملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم وطريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحركة اولا اما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحركة فهذه اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وفي شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة والجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة والشريرة والشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر وكون الذار والهواء في غاية المطابقة كانت الملائكة والجن والشياطين يحدث بدخلون المنافذ والمضايق حتى جوف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكنسوا من الممتزجات الاحر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيبدون في ابدان كابدان الناس وغيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير والقول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان وهوان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانساح فانها نزعهم احياء ناطقة وان المسعادات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها هي ملائكة العذاب والقول الثالث قول معظم المجوس والثنوية وهوان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر و يدفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل لولد الارلياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيئ وجوهر الظلمة لم يزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح واما الثاني وهو ان ملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهذه قولان الاول قول طوائف من المصاري و هو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين والقول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منهما ماهي اعلى شأنا من تدبير اجرام الاملاك بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشغولة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا لناطقه فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا أخرى من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الغاء و في لفظ الجحش في فصل الفون من باب الجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحامون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل و منها ملائكة الجنة و منها ملائكة النار و اسماء جعلتهم الزبانية و رئيسهم مالك و منها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني ادم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحاظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات مفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقصود امر و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجرة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله و رحمكم الله كذا في التفسير الكبير و منهم الكرديون و الروحانيون و خزنة الكرسي و الصفرة و البررة و در نواع الوسط ميگويد ملائكة دو نريفند يكي علوي ديگري سفلي پس آنچه علوي است انرا موكل گویند و آنچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گویند .

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذرة و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف .

الملوكوت بفتح تين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هى في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شىء ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميد و حي و الصفات وسائط التصرف و روابط الداليف بين الاسماء و الاعمال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف و الملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب و ربه نسبة مخصوصة هى ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه اما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع احوال من الاجسام و ابدانها خواص اخرو هو اهل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت اثناء و الارض بالشق و التفجير و تصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير و منهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبيذا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق و منهم من يطول اعم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الغارضية في ذكر العوالم و قد سبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير انقابلة للتجزى و التبعض و الخرق و الالتيام و هى حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما في التحفة المرسلة و شرح المثنوي و ذكر كشف اللغات ميگوید ملكوت در اصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب و عالم معنى را گویند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده و نیز مرتبه صفات را جبروت خوانند و مرتبه اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگوید ملك بالضم در لغت ماموى الله از ممکنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و فى الانسان الكامل فى الباب التاسع و الثلاثين كل شىء من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هو المنزلة عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهى المعبر عنه بالثلث الاحير بلصان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوة و السلام ان الله ينزل فى الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديث و معناه مفصل مذكور فيه •

فصل اللام * المثل بفتح الميم و الذاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول

السائر الى الفاشي الممثل بمضربه وبمورده والمراد بالموارد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب الحالة المشبهة بها التي اريد بالكلام وهو من المجاز المركب بل لغزو استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالممثل ثم انه لا تغير الاعاظ الامثال تذكيرا وتانيثا وافرادا وتنذية وجمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعة قبل ذلك تقول له ضيعة الابن بالصيف بكسرتاء الخطاب لان لمثل قد ورد في امرأة وذاك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير اما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلا يكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لا يلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيعة على صيغة امتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم لعدم تغير الامثال والامثال تأثير عجيب في الادب و تقرير غريب لمعانيها في الالهام و لكون المثل مما يده غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوفد نارا اي حالهم العجيب الشأن و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول * فائدة * في الاتقان امثال القران قسمان ظاهر مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآيات ضرب فيها المذافقين مثلين مثلا بالذار و مثلا بالمطرو كما قال انه ارودي سمعت ابا إسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل قلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خيرا الامور او سطاها قال نعم في اربعة مواضع فواء افارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقا و لم يسرفوا و لم يفتروا و كان بين ذلك قواما و قوله و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك الآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاده قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و اذ لم يتدوا به فسيقولون هذا اهلك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امثلكم عليه الا كما امثلكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلك الحجة الا الحجة قال و لا يلدوا الا فاجرا كفارا * و در مجمع الصنابع گوید ارسال المثل نزد شعرا انست كه درهر بيتى شاعر مثالى ارد مثاله * بيت *
نكشد اب خصم آتش تو * نكشد تاب مهر مبرق مار * مثال ديگر * بيت * بزرگي بايدت بخشندگى كن *
كه تا دانه نيفشاني نرويد * و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل درهر بيتي مثاله * بيت *
نصيحت همه عالم چو باد در قفس است * بگوش مردم نادان چو اب در غربال *

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايضا له الى فهم المستفيد كما يقال

الفاعل كذا ومثاله زيد في ضرب زيد وهو اعم من الشاهد وهو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة والشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة والظاهر ان الشاهد كالمثال لا يخص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التذييل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس وكذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعويليهما فان كل شئ يصلح لاثبات يصلح لايضاح بدون العكس ولولم يعتبر الصلوح لاثبات والصلوح لايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ وان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تبايناً كلياً او جزئياً وذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي وهو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون ناصباً يستشهد به ولا يكون محتملاً لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملاً لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم والجليلي في حاشية المطول في الخطبة • فائدة • الفرق بين المثال والنظير ان مثال الشئ لابد ان يكون جزئياً من جزئيات ذلك الشئ ونظير الشئ ما يكون مشاركاً له اي لذلك الشئ في الامر المقصود منه و يكونان اي النظير وذلك الشئ جزئيين مندرجين تحت شئ آخر فنقول تعالى لا ريب فيه مثال لتذييل وجود الشئ منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه وان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تأملوا فيه جعل الله ريبهم كلاً ريب نصح نفي الريب بالكناية حينئذ ونظير لتذييل الانكار منزلة عدمه يعني قد بنزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلاً على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلاً ريب فجعل الانكار كلاً نكاراً قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشئ كعدمه وبالجمله ونظير الشئ ما يكون مشابهاً له في امر وقد يطلق النظير على المثال مسامحة ولكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظيره لامثال له مثلاً لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم والجليلي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وفي بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته والفرق بين المثال والنظير ان النظير طبعي والمثال روحاني والنظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية والمثال يوجد في العقل والحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى • والمثال عند الصنفين لفظ تكون فاعداً واوا ويسمى مثلاً وادياً كوعده اوياء ويسمى مثلاً ايائياً كيمسرو قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي وامثلة المضارع • ومثال در املاح صوفيه صديقت است و نزد يك اهل شرع غير است و بعضي گویند نه عين است و نه غیر و بعضي فرق کرده اند یعنی

در مثل بنوعی مشابهت ثابت میشود اما در مثال شبه قام باید زیاده کثرت حروف دلالت بر کثرت معنی دارد و قیل علی العکس • و عالم مثال بالاتر از عالم ارواح و عالم شهادت مایه عالم مثال است و او سایه عالم ارواح و آنچه درون عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نیز گویند و در خواب چیزیکه دیده میشود انرا صور عالم مثال گویند کذا فی کشف اللغات و قد مر فی لفظ الملکوت فی فصل الکاف معنی اخری بعالم المثال و نیز در کشف اللغات میگوید مثال مطلق عالم ارواح را گویند و مثال مقید عالم خیال را نامند •

المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية قالوا التماثل والمماثلة اتحاد الشئین فی النوع ای فی تمام الماهية فاذا قیل هما متماثلان او مثلان او مماثلان کان المعنی انهما متفقان فی تمام الماهية فكل اثنین ان اشترکا فی تمام الماهية هما المثالان وان ام يشترکا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حديث قال فی شرح الطوائع حقیقته تعالی لا تماثل غیره ای لا يكون مشاركا لغيره فی تمام الماهية و فی شرح المواقف الله تعالی منزّه عن المثل ای المشارك فی تمام الماهية وقال بعضهم کلا شاعرة التماثل هو الاتحاد فی جميع الصفات النفسية وهی التي لا تحتاج فی توصیف الشئ بها الی ملاحظة امر زائد علیها کالانسانية والحقیقة والوجود والشیئة للانسان وقال مثبتوا لحال الصفات النفسية ما لا یصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و یجیب ذکرها فی محلها فالمثالان و المتماثلان هما لموجودان المشتركان فی جميع الصفات النفسية و یلزم من تلك المشاركة المشاركة فیما یجب و یمکن و یمتنع و لذلك یقال المثالان هما الموجودان اللذان یشارك كل منهما الآخر فیما یجب له و یمکن و یمتنع ای بالنظر الی ذاتیهما فلا یرد ان الصفات منحصرة فی الاقسام الثلاثة فیلزم هذه اشترک المذاہین فی جميع الصفات سواء كانت نفسية او لا فیرتفع التعدد عنهما و قد یقال بعبارة اخرى المثالان ما یسند احد هما مسد الآخر فی الاحکام الواجبة و الجائزة و الممتنعة ای بالنظر الی ذاتیهما و تلازم التعاريف الثلاثة ظاهر بالتأمل ثم لما كانت الصفة النفسية ما یعود الی نفس الذات لا الی معنی زائد علی الذات فالتماثل ایضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي لیخص معلا بامر زائد علیها و اما عند مثبتی الاحوال مذا کالقاضي ففیه تردد ان قال تارة انه زائد علی الصفات النفسية و یخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا یكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فیها وقال تارة اخرى انه غیر زائد و یكفي فی اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فیکون الشئ حال انفرادة فی الوجود متصفا بالتماثل غیر خال عنه ثم اید هذا بان صفات الاجزاس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا یكون التماثل موقونا علی وجود الغير تحقیقا و اما تقدیرا فلا یضر ثم من الذاس من ینفی التماثل لان الشئین ان اشترکا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية ان قد یختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثالان هما المتشاركان فی اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشترکان فی

الخصيص صور الاحمال وان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا ولهم ان يقولوا الاشتراك في اعم وان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل ان مداره على الاشتراك في الاخص فقيده الاخص ليس احترازاً بل لتحقيق المهية ويرد عليهم ان التماثل المثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رآهم ان من قواعدهم ان الصفة الواجبة يتمتع تعليلها فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات الجنس لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى و قال المنجار من المعتزلة امثال هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السالبة لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية والمونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب ان يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقابلية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد و خلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك في الاحداث معنى و لفظا ان لم يرد التماثل في غير ما منع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث و عليه يحمل قول المنجار فلا مماثل عنده للحدوث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى و النزاع في اطلاق التماثل للحدوث عليه تعالى و مأخذ الاطلاق السمع فللمنجار ان يلزم التماثل بين الرب و المربوب معنى و ان منع اطلاق اللفظ عليه و ان يلزم في السواد و البياض معنى و لفظا * فائدة * كل متماثلين فانهما لا يجتمعان في محل و اليه ذهب الشبني الاسعري و مذهبه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شذوذة منهم فانهم قالوا لا يجتمع الحدوثان التماثلتان في محل و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عند الحكيم •

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق لا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالمكيل و الموزون و العددي. المتقارب كالجوز و البيض و البذنجان و الجرو و اللبن و غير المثلي بخلافه كالحيوانات و العروض و العقار و العددي التفاوت و يسمى بالقبضي ايضا و بالعين ايضا كما يصمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوتاية في كتاب الشفعة و الاجارة و الغصب و ليس المراد بالكيلي و الوزني و العددي ما يكال او يوزن او يعدد عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد و لا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء فغير بدرهم او من درهم او عشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا و اما قلنا و لا يختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمصة و القدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم و الدينانير و الفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا إنما يقال فيما لا يكون فيه تفاوت وهو ما يجوز فيه السلم فإنه يعرف ببيان طوله وعرضه و رقعته أي جوهره و قد فصل الفقهاء المثلثات وذوات القيم ولا احتياج إلى ذلك فما يوجد له مثل في الأسواق بتفاوت يعتد به فمثلي وما أمس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب النصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع أنه عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى يسمي في الصحيح كما في الخزنة وكذا التراب والصابون والسكنجبين ينبغي أن تكون من ذوات الأمثال مع أنها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز وعند زفر العدديات كلها من ذوات القيم وفي الفصول العمادية أن العددي المتقارب وكلما يكال أو يوزن وليس في تبعيضه مضرة فهو مثلي وقال الإمام أبو اليسر ليس كل مكيل ولا موزن مثليا إنما المثلي ما يكون متقاربا وما يكون متفاوتا فليس بمثلي والمكيلات والموزونات والعدديات سواء والذريعات يجب أن تكون كذلك وفي المحيط جعل الذريعات من ذوات القيم وأعلم أن في تفاصيل المثلثات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

التماثل و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين و كل من العددين يسمي متماثلا وعند الحكماء و المتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر و المماثلة عند أهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و التماثل عندهم قسم من السجع و يجيء في فصل الذون من باب الوار •

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لذبوتة في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي و الاظهر أن يقال اثبات حكم لامر لذبوتة في آخر لعل مشتركة بينهما وكلا التعريفين أيضا خاليين عن التسامح لأنهما تعريفان له بالامر المترتب عليه و التحديق أن يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا و الجزئي الاول فرعا و الثاني أصلا و المشترك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت و أعلم أن القوم قسموا التمثيل إلى تمثيل قطعي يفيد اليقين و إلى غير قطعي يفيد الظن و الظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني إذ الاول يرجع إلى القياس قطعا فينبغي على هذا أن يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجلالية و عند أهل البيان يطلق على معان الأول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة أيضا و قد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام المكشاف حيث يستعمل استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه وهو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد أصريين أو أمور كتشبيه الشمس بالمرأة في كلب الأشل و التشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملوا الذنوة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآية على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد و المراد بالمثلي

ما لا يكون حسيًا على ما صرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي أي الموجود في الخارج والاعتباري الذي يشتمل الغسبات والوهميات المحضة وعند السكاكي هو التشبيه الذي وجهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد والمراد بالحققيقي ما ليس اعتباريًا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الخمار فان وجه الشبه وهو حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع الكد والتعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس بحقيقي بل هو عائد إلى الترهيم وهو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحققيقي ما يقابل الإضافي فلم ينظر في كلام المفتاح أدنى نظر أما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين أو يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمالم يتضح لكن المتبادر الاول لانه العود الكامل فلا يحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد أو كان وصفاً غير عقلي * وعند السكاكي ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد أو كان وصفاً حقيقياً أعلم ان المحقق التفتازاني جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين ومفردهما ومختافهما وخالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان وادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاءه والايقال مركبا من متعدد فخرج هذه ما ليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورتب بان حديث التبادر ممنوع وإنما اختبر الانتزاع على التركيب ايعلم ان السداد على التركيب الاعتباري والهيدة الانتزاعية لاعلى التركيب الحقيقي وليتدوال المركب من متعدد هو اجزاءه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول *

الممثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهيئة جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم هو منطقة البروج وقطبيه فبقيد يحيط به سطحان متوازيان خرج الدواوير وبالقيد البانية خرج تلك الاطلس وفلك البروج والخارجة المراكز والمدير والمائل ويشتمل الجوزهر * ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفلك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل واما تسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين والمحور والمركز ثم لما سميت هذه الدائرة أي المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالاولا الممثلة تطلق على الدوائر والاجرام الا ان الاولات حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر الممثلة بالعكس ولا يخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين والمحور والمركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور بالحكم بان اطلق الممثل على احدهما مجازا على الآخر حقيقة تحكم ويمكن ان يقال ان القدماء لم يذكروا عن المجسمات وانما يذكروا عن الدوائر فقط وقد سموا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المناخرون لما يذكروا عن المجسمات سماها

هذا الفلك بالمثل بناء على ان القدماء سموا منطقتة بالمثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة موهى • هذا القمر اى الجورهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر و تشديد الهم في الكشف هي و الطريقة مواء وهي في الاصل اسم من اصلت الكتاب بمعنى اصلية كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلولك معلوم كما نقله الازهرى ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يملؤها النبي صلى الله عليه وسلم و لا يختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على الباطل كالكفر ملة و احدة و لا يضاف الى الله فلا يقال ملة الله ولا الى احد الامة و الدين يراد بها صدقا لكنه باعتبار قبول المأمورين لانه في الاصل اطاعة و الاقيان و لاتحاد هما صدقا قال تعالى ديننا فيما ملة ابراهيم و قد يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهي اسم للاحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش و المعاد سواء كانت منصوبة من الشارع اولئكنها راجعة اليه و المنسوخ و التبديل يقع فيها و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الايمان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع و النحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجاسمي و درمراة الامرار مكيوك اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل محل ابها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر و مكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار من البصر من الارض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حدة صلى الله عليه وسلم طريق البادية وبنى على كل ثلث ميلا و لهذا ميل الميل الماسمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسنج ف قيل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و قيل اغان و ثلثمائة و ثلث و ثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر مان اخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبع كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل الفرسنج ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماءهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع و المتأخرون منهم الى انه اربعة آلاف امن الاختلاف لعظمي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان و ثلثون اصبع و عند المتأخرين اربعة و عشرون اصبع و على التقديرين كل ميل ستة و تسعون الف اصبع كما لا يخفى على المحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسنج الى الطائي و السطحي و الجسمي كما لا يخفى •

الميل باختلج و السكون عند الحكماء هو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا و معرفة الشيخ بانه ما هو جيبه

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبتته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكبرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه ميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميلا الى جهة العلو وهذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذاك الامر الموجب لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بفترة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر ان ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معارق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار معارق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معارفا داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ لم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا واعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

*** التقسيم *** الحكيم يقسم الميل الى طبيعي وقسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرن بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبيعة الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بنجدها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية والميل المقارن للمشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبيعي ثابتوا له حكيمين الاول ان العدم الميل الطبيعي لا يتحرك بالطبع ولا بالفكر والارادة والثاني ان الميل الطبيعي الى جهة واحدة وان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احداثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الامل واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا وهل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اردت به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة وان اردت به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا كبرا تفاوتتا في الحركة وفيهما مبدأ المدافعة فطعا فلولا

لما تفارقا و بالجملة فالميل الطبيعي على هذا ام حواء افتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجبال الى السفلى او افتضته على وتيرة مختلفة كميل البذرة الى التبرز والتزيد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي ومن احد قسيمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذرات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل البذرات نفسانيا ويختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة وبما الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما يجازره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية وايضا الميل اما مستقيم وهو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الاملاك ومبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدامعة * فائدة * انواع الاعتمادات متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفلى والعلو والى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه ممن لا يشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و ممن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التناقض متضادان كميل الصاعدة والهابطة و ما ليس كذلك ولا تضاد بينهما كالميل الصاعد والميل المحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظي والقاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلو خفة وهكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي العائون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا بميل الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة ولا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين والمثلين وقال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع ولم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه * فائدة * قد تفرق ان الجهة الحقيقية العلو والسفل تكون المدامعة الطبيعية نحو احدهما بالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهرية وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق وانه قال لا يتصور ان يكون جوهر من اجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد اجواهر الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبيعي وهو الثقل والخفة والى مجتلب امي مفارق وهو ما هدا هما كاعتماد الثقل الى العلو اذا رمي اليه والخفيف الى السفلى او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام والخلف واليمين واليسار.

العمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم و قال ابو هاشم لا تضاد
 للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة و هل يتضاد الاعتمادان اللزمان او المجتلبان قرون فيه فقال تارة بالتضاد
 و تارة بعدمه و منها ان الاعتمادات هل تبقى فمذممة الجبائي وواقعه ابذه في المجتلبة دون اللازمة ماها باقية
 عنده و منها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوة و موجب الخفة اليابوسة و مذممة ابو هاشم و قال هما
 كقيقتان حقيقتان غير معللتين بالرطوبة و اليابوسة و منها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء
 كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشعب به فان احزاء الخشب متخلخلة ويدخل الهواء فيما بينها و
 يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعدا الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه متدمجة
 لم يتشعب بها الهواء ولذلك يرسب في الماء فان الامدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في
 الزيت و الفضة تطفو عليه مع ان اجزائها غير متخلخلة و قال ابذه ابو هاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء
 في ذلك اصلا و للسماء ههنا كلام يناسب مذهبهم و هو ان الجسم ان كان اقل من الماء عالى تقدير تساريعها
 في الجسم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحسب تماس سطحه السطح
 الاعلى من الماء فلا يكون طاميا و لا راسيا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر
 ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة العدر النازل منه في
 الماء الى القدر الدافي منه في خارجه كدسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الخفى واختار
 عند الاشاعرة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلاف الله تعالى و منها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم و
 مذممة ابذه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي و لاعلوي بل اعتماد مجتلب بسبب محرك و منها
 انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لاحركة و لا سكوتا بل المواد لهما هو الحركة و قال ابذه المولد لهما الاعتماد
 و قال ابن عياش يتولد هما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحرك العرسي الى فوق
 اذا كان نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بذاء عالى اصله من ان الحركة اما تتولد من الحركة
 لا من الاعتماد و قال ابذه بل من الاعتماد الهابط و منها انه قال كثر من المعتدلة ليس من الحركة الصاعدة
 و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا لازم و لا المجتلب و قال الجبائي لا استعداد ذلك اى ان يكون
 بينهما سكون وتوضيح المباحث يطلب من شرح المرافف و شرح التجدد و المعدل عند الصوفية هو الرجوع
 الى الاصل مع الشعور بانه اعاء و مقصده لا الرجوع الطبيعى كما في الاجمادات فانها تبدل الى المركز طبعا
 كذا في كشف اللغات و المعدل عند اهل الهيدئة فوس من دائرة الميل بين المعدل النهار و دائرة البروج
 بشرط ان يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج
 او بكوكب من الكواكب و يسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعام ان من دائرة الميل يعرف
 بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الراصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد من المعدل وان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فبعد الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط ومعدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل وقد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة ويعرف ايضا بعد اجزاء فلک البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوى الاعتدالين مائلة عن المعدل بعيدة عنه وذلك البعد يسمى ميلا اوليا واذا اخذ بعد جزء من فلک البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا مذكوسا كما في الزيجات وبعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج اليلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى والتعديد بالاول لاجراج الميل الثاني لاجزاء فلک البروج عن المعدل ان الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب ودائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وجزءا من المعدل او بكوكبها وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة وانما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تعاطع منطقة البروج على قوائم والقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل وبين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء وبعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلک البروج من المعدل وان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت ويميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلک البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال والجنوب الى حد ما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعنى الانقلابين ويقال لها الميل الكلي والميل الاعظم وهو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول والثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم وانها دائرة عرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل ومقدارها عند اكثر من ثلثة وعشرون درجة وخمسة وثلاثون دقيقة ومقدارها اى ما هو غاية الميل يسمى بالمدول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلی البرجفندي وغيره من تصانيفه وميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجفندي في شرح التذكرة وميل ذرة التدوير وحضيضه هو عرض التدوير وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة وقد يعرف بالميل كما في التذكرة وميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك .

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلک القمر مركزه مركز العالم في جوف البرج

لا في نفسه ويعرف بأنه جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزية مركز العالم مقعرة يماس كرة النار و
 محسوبة يماس مقعر الجوزهر وقد سبق في لفظ الفلك أيضا في فصل الكاف من باب الفاء وقد يطلق الفلك
 المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الانلاك المائلة و سطح فللك البروج و سطح فللك الانلاك من
 توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجفندي في حاشية الجفمييني الظاهر
 ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلة لا ما حدث في سطح ممثل
 آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح
 ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في
 ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة
 العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فللك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها
 و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وقد در
 دال مهملة از باب وار مذكور است و در لفظ بيت در باب باي موحدة و فصل تا نيز مذكور شده •

المال هو ذلك الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج القراب و الرماد
 و المنفعة و نحوها و الميئة التي ماتت حثف انفها اما التي حثفت او جرحت في غير موضع الذبح كما
 هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسى فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل
 اليه الطبع سواء كان منقولا او عفارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست ما لا فائدة مما يذخر
 هذه الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو هبة
 من نحو شمير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميئة و الدم فالمال يثبت بالقبول اي باذخار كل العاس
 او بعضهم فان ابيع الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع هذه لم يكن
 مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن
 و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه
 في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذاك مستوفى في لفظ الكعب
 في فصل البناء الموحدة من باب الكاف و ند يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل الفاء من
 باب الفاء المثلثة •

الإمالة هي عند القراء و الصرفيين ان يذخو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو
 المحض و يقال له الاعجماع و البطح و الكسر و وليلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التعليل و التلطيف
 و بين بين فمما شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القراءة و الشديدة يجتنب معها القلب
 الخفى و الإشباع الدالغ فهو و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الإمالة الشديدة قال الداني علماء

مختلفون ايها الوجه واولى وانا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها وهو الاعلام بان اصل الالف الياء والتجويد على انقلابها الى الياء في موضع او مشاكلكها للكسر المجاوز لها او الياء وتوضيح المسائل يطلب من الاثقان •

فصل النون • المتن والفتح وسكون المذناة الفرقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى وفي شرح المخبة وشرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم او الصحابي او من بعده ويدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وتقريره لانهما وان لم يكونا قول الرسول لكليهما قول الصحابي •

المحنة بالكسر وسكون الحاء بمعني رنج و نزل صوفيه رنج عاشق را گويند •
المكان بمعني جايگاه و لما كثر ازوم الميم ترهنت اصلية فقليل تمكن كما قالو تمسكن من المعنيين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كاه اصلية ولذا ذكرناه في باب الكاف وان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

التمكن هو نفوذ بعد شئ في مكان و ذاك الشئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعني السطح الباطن فنفوذ بعد الشئ بمعني مماسة السطحين اى سطح الشئ و سطح المكان بتمامهما وان كان بمعني البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذ بمعني ملاقة جماع ابعاد ذلك الشئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذاك بالتداخل وان كان بمعني البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند الثنائين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين وعدم صدقه على التمكن عند الثنائين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب الثنائين بان المكان هو البعد المجرد وعدم صدقه على شئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب الثنائين بان المكان هو السطح فليدس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد الفسفية في بحث الصفات السادية •

المتمكن عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا وعند النحاة هو اسم المعرب صواب كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب وفي بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا وقد سبق في لفظ المعرب •

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الرأ من باب الصين المهملتين در كشف الغات گوید که مراد از تمكين زوال بشریت است که انرا مرتبه فزا و نقر گویند و عند اهل البلاغة هو ان يمهّد التائر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة متعلقا بمعناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت
لاختل المعنى واضرب الفهم وبحيث لو سكنت عنها كلمة السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب
اصلوتك تامرک الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال انتضى ذلك
ذكر الحکم و الرشد على الترتيب لان الحکم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله
لا تدركه الابصار و هو يدرك البصار و هو اللطيف الخبير فان النطف يناسب ما لا يدرك بالبصر
و الخبر يناسب ما يدرك و قوله و لقد خلقنا الانسان من سالة من طين الى قوله فتبارک الله
احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين الدائم المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين
نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها و من بدیع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين
و المحدث عنه واحد لکنة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان
لظالم كفارثم قال في سورة النحل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ان المنير كانه يقول اذا
حصلت الذم الكثيرة فانت اخذها و انا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما و كونك كفارا
يعني لعدم وفائك بشكرها و لي عند اعطائها وصفان و هما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني و كفرک
برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير و لا اجازي جفالك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة و هو قد يكون
بحسب نفس الامر و يسمى امكانا ذاتيا و امكانا خارجيا و قبولا و هو المستعمل في الموجهات و قد يكون بحسب
الذهن و يسمى امكانا ذهنيا و هو ما لا يكون تصور طرفية كايضا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في
لفظ الضرورة في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة المفعول و يسمى بامكان الاستعداد
و بامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا و هي كون الشيء من شانه ان يكون و ليس بكائن كما ان
الفعل كون الشيء من شانه ان يكون و هو كائن و الفرق بين المعنيين بوجود الاول ان ما بالقوة لا نكون
بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس
الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه
ممکن ان يكون و ممکن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا
الماء هواء بالقوة و قد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الاسمي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول
فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق
الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان و صدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية
هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في اجاب
للمحدث الامكان الاستعدادي مغائر لامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري بعقل المذيق عند انتصاب

مهايته الى الوجود وهو لازم لمهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة كيف كذا ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما زائعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في مدوره من الواجب تعالى لمكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لاشروط لقائيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في مدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فكل الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اى لذلك المجموع من محمل يختص به اى بالحوادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذا ذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط لاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب لعملة الموجودة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدة عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخرج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التأثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل الذنوة اليه فيوجد بهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد النطفة للاسنان اقرب واقرى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذا هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهما منتزعا من قرب فيضاده من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشرط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هى من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشرط فالمغابرة بين الامكانين بالاعتبار وحيدان يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفهم ربما يلزم هذا المعنى وهو سلب امتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالاجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الاجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة. للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لشيء من الحار يبارد بالامكان ان اجاب الضرورة

للمحال ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنفع و ما ليس بممكن متنفع و لما قوبل سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و الا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قصيما له فلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبتته الى اليجاب و السلب متقابلة الضرورة لانه اذا كان امكان اليجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة اليجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناه ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان بمعنى لتكرب كل منهما من امكائين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما ممي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المحدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنفع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا متنفع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنفع ان لا يكون واقعا على المتنفع و على ما ليس بواجب و لا متنفع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا متنفع في حاله ازماء فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الذي فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي اليجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة ان في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بيذهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مساوبة عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطابقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلي من الضرورة كان ادنى باحده فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويين الذسبة و الاعتبارات بحسبه حدة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثدوت احدهما في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف والمصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من الجواني ثم الامكان الخاص اعم من البافيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو النهاية في الصرامة فان الممكن مالا ضرورة فيه اذ لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباین للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت أو السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كلشيئ يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاحتقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال •

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع وغيره •

المن بالفتح و تشديد الذون شرعا و عرفا بهراة اربعون احتارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل ونصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

فصل الواو • المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشتنه از لوح و عند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العباداة و ينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرثر كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفر مايد محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت کردن اوصاف قلوب پس کسی که دور کرده شد از صفات ذميمة و بدل کرده شد صفات حميدة فهو صاحب محو و اثبات و بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال بنظر کردن نظر فنا سوى نفس خویش و آنچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت کردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور کردن اوصاف است و اثبات ثابت کردن اسرار فال الله تعالى محو الله ما يشاء و يثبت قيل محو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر فير الله من ذكر الله و يثبت على السمة المریدین ذکر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحقق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحقق لا يبقي اثرا انتهى كلامه • و ارشيد عبد الرزاق كاشي مذقوبست که محقق فنا و وجود عبد است در ذات حق چنانکه محو فناى اعمال عبد است در فعل حق و طمس فناى صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محقق است اگر بدانی • و در لطائف اللغات ميگويد که محو حقيقي که انرا محو الجمع گویند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناى کثرت خلقيه در وحدت الهي •

فصل الهاء • الماء بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتح هين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح وهو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد
كما البحار وهو يزبل المجاسة الحقيقية والحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كما الثمار وهو يزبل المجاسة
الحقيقية فقط واما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز وفي شرح
المنهاج متاخرى الشاعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى
زيادة بيد بان يقال الماء المطاق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقرة ومرة كما
الببر وانه ريد الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلعية انتهى • و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا
على رطوبة غريبة تحبس في الثغب العيوني بين الصفاق والرطوبة البهضية وقيل الماء علط الرطوبة البهضية •
المموة مشتق امت از تمويه بمعنى زرا ندوده كردن و در قن بديع انست كه در نظم العاظم صحيح

تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمابد اما بى معنى و نامفيد برد كذا في جامع الصنائع •

فصل الياء التحتانية • المذي

ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و مى الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى
البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

الماضي

بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما
و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق يذصرف الى الكامل ولا يرد على منع الحد
لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد
ان معناه منقذ ما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية وهى ما لا يكون بداسة الزمان على ما هو مصطلح
المتكلمين من ان تعدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الدائقة لاعلى ما هو
مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علقة تامة او فاعلدة اه فلا يرد ما
قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكم في حاشية الفوائد الضيائية •

المني

بالنون فى الاصل معيل بمعنى المفعول من منى الذطفة فى الرحم فذمها فيه و فسره الفقهاء
دانه الماء الابيض الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و يذكر سر بخروجه الذكر و هذا
لا يتناول منى المرأة اذ ليس مديها ابيض بل اصفر و لا يذكر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ
الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد يتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب دمه
شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقيد بالدفق لانه يختص بالرجال و يحدشه قوله تعالى
خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان
اطلاق الدفق فى الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا فى البرجندي في بيان الغسل •

التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب وهو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و الذواهي و الذمات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها قبل لا يشترط امكان المطالب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لا يشترط امكان المتمنى كذلك لا يشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالذفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لا يصح طالب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع وتوقع في وقوعه والا لصار ترجيا وفيه بحث لانه لا طلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتى بليت فقد انيد التمني دون الترجي و اذا اتى بلعل فقد ايدد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و النداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه الذفي و الرخصي ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكمذيب في جوابه في قوله ياليتنا نرد و لانكذب الى قوله و انهم الكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة و تعلق به التكمذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه و وقوعه فهو اذن و ارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم الكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المعنى ذم بل التكمذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لا يكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهمة *

باب النون فصل الهمزة * الانبياء بكسر الهمزة و بالياء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين

من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتأخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبي هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه المنوي فقيل هو في اللغة المنبئ من النبأ سمي به لانبيائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل به معنى ماعل مهموز الالم قال سيدي بيه ليس احد من العرب الا ويقول تدبأ مسيامة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهزمون هذه الحرف و لا يهزمون في غير هذه الحرف و يحالفون العرب في ذلك في انهم لا يهزمون في غير هذه الحرف و جمع النبي نبياء * وقيل من الذبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول بخير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و انما في الشرع يقال اهل الحق من الاشاعة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك ونبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول ولما كان المتعلق به والتعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما ولا يشترط في الرسل شرط ولا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده وقال الفلاسفة اى فلاسفة الشريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض وليس المراد اى بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقة تعلم وتعليم والثاني ظهور الاعمال الحارقة للعادة لكون هيلوى عالم العناصر مطيعة له وهذا بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد ثبتت عند اهل الحق ان لامؤثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم والثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لا يقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذاتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او حقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوابع في مبحث السمعيات والفرق بين النبي والرسول سبق في فصل اللام من باب الرأ الممهلة وبينه وبين الولي يجيء في فصل الياء التحذائية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس .

النسبي بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى الداخيل وقيل بمعنى الزيادة والعرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة وتوفيحه اثم لما ارادوا ان يفع حجته عاشرونى الحجة في زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه واعتدال الهواء ليسهل المسامرة عليهم وذلك عند كون الشمس في حواي الاعتدال الخريفي فام خطيب في المومع عند اقبال العرب الى مكة من ابي مكان فحمد الله تعالى والذى عليه وقال بعد الخطبة انا انسى لكم شهرا في هذه السنة اي ازبد فيها وكذلك اعمل في كل ثلث سنين حتى باتي حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست وثلثين سنة قمرية يكسرون انبي عشر شهرا قمريا ويسمون الشهر الزائد بالنسبي لانه اخر ومؤخر عن مكاه ولانه زائد على انبي عشر شهرا وقيل كانوا يكسرون اربعا وعشرين سنة باثني عشر شهرا وهذا هو دور النسبي المشهور عند العرب في الجاهلية وانه كان اقرب الى مرادهم ان به توقف ذو الحجة بالفضل المطلوب لان التفاروت بين السنة الشمسية والقمرية عشرة ايام تقريبا والمجتمع منها في ثلث سنين شهر لا في سنتين . وقيل كانوا يكسرون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهزجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط والعرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع اشهور واول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة وقيل عامر بن الطرب أحد اذكيا العرب وبالجمل
إذا انقضى متنان أو ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما
بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما الذميمة زيادة في الكفر •

الإنشاء بكسر الهمزة وبالشين المعجمة تند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج
تطابقه أو لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف
وقد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار والمراد بالإنشاء في قولهم الإنشاء
اما طلب او غيره و الطلب اما تمن أو استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدرى لا الكلام المشتمل عليها
لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لامادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر
المحقق التفنازاني وفان صاحب الاطول المراد بالإنشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني والاستفهام مثلا لم يات
بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني والاستفهام حتى يجعل الإنشاء بهذا المعنى منقسما اليهما وما ادعى المحقق
من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما
ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام وعلى هذا فقص
الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام
الى زيد في النفس وعلى هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق
و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي والمجموع المركب من معانيها كلام نفسي
انشائي وهو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي
ولا لمدلوله ولا لالقاء احدهما ولا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالإنشاء
المنقسم الى التمني بهذا المعنى لا يصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام
انشائي مخصوص كان قسيما للإنشاء المفسر بالالقاء و حينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له الى التمني ليت
لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل الام لغاية و التعليل اما اذا جعلت الام صلة للوضع
كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص ولا بمعنى احداث
الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث المعارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس
المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الإنشاء اما طلب او غيره و غير الطلب
كصنيع العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للإنشاء
كما ذكر المحقق التفنازاني فلا يصح ان كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا
رب رجل اقيته و كم رجل ضربته و ان كان كم لإنشاء التثنية في جزء الخبر و رب لإنشاء التثنية فيه لكن لا يخرج به
الكلام عن احتمال الصدق و الكذب ولا يتعدى الإنشاء منه الى النسبة فعد المحقق التفنازاني اياهما من

الانشاء لبص على ما يلغفي كذا في الاطول •

النوء بالفتح ومكون الواو جهيد ستارة از منزلي بمنزلي ديگر وبعضى كويند بيرون امدن زهره بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعنى سقوط بغير اين محل نرائده اند و كويند باريدن باران بطول ستارة است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة وفي الصراح النوء سقوط نجم من المذازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلاثة عشر يوما وهكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحرو البرد الى الصافط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء كويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

فصل الباء الموحدة • النجباء بالجمع جمع النجيب بمعنى برگزیده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعةون الفائمون باصلاح احوال الناس و حمل افعالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي نافلا من مراة الاسرار •

النذب بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للنواب و ذلك الفعل يسمى منذوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المنذوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و الحسن و يجيى في لفظ النفل في فصل الام و قال المعتزلة المنذوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ احسن في فصل الذون من باب الحاء المهملة •

المنذوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه ابي يتحزن لاجله بلفظ يا اروا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ را مختص بالندبة دون يا فادها مشتركة بينها و بين الداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يمكي عليه الغادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للذادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المنذوب مثل يا زيدا و يا عمروا و مذل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و ارياه و حكم المنذوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المنذوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

النسبة بالكسر و سكون السين هي تطلق على معان منها قياس شيعى الى شيعى و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المداينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل الام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشان اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي نمتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات فمتساويان كالحد والمحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فبنيهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى • و قد سبق في لفظ الشاذ ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوباً و مقدماً و للعدد الثاني يسمى منسوباً اليه و تالياً و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب و اقول في توضيحه لا يخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثله او ثلثه امثاله و نحو ذلك لان كم بمعنى جند و الكمية بمعنى چندگي لا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك و النسبة في قولهم نسبة التباين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مروا ان خفي عليك الامر بعد ما اعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فبالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لا مطلقا مثلا ان قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هي نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدر اى ما حصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و انقسم هذا العدد على كذا او انسبه اليه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا في النسبة العددية و اما في المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد اجماع حدوده المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير افليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة في اللون و نحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هي المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شئ و قيل هي اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لا يفضل بالتضعيف و مآل القولين الى امر واحد • اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كل المتساويين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد و هي النسب العددية و المقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما بسبب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير اربعة و خمسة و كجذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعه او نسب تختص بها وهى التى تكون بحيث لا يعد المتقدمين احدهما ولا شئى غيرهما وهو يقتضى التباين بين تلك المقادير كجذر عشرة وجذر عشريين والنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع وبالجمله فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل وعكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتأمل هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * التقسيم * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة وقد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس وحاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالى سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التى بين المتواليه كمقادير $\overline{ا ب ج د}$ فان النسبة المؤلفة من النسب الثلاث التى بين $\overline{ا ب}$ و $\overline{ب ج}$ و $\overline{ج د}$ هي متساوية للنسبة $\overline{ا د}$ ونسبة الطرفين $\overline{ا د}$ اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط هي النسبة البسيطة واذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها هي المؤلفة وان اعتبرت من حيث تالفت معها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة ولا فرق بين النسبة البسيطة والمساواة الا بعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا وعدم الاعتبار بعد وجوده في المساواة وبالجمله فنسبة السدس مثلا اذا اعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف ومؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة وبعد اعتبار كونها مؤلفة منها اذا رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة واذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة والنسبة المتداة هي الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف في نفسه والنسبة المثلثة هي الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة وعلى هذا القياس النسبة المربعة والمخمسة والمسدسة ونحوها والمثلثة والمثلثة وغيرها اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اي النسب التى هي بين المقادير المتواليه كلها متساوية كانت المؤلفة متداة او مثلثة او غيرها والنسبة المؤلفة والنسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الغاء من باب الالف و لفظ التجزئة في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة وقد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اى الترتيب والتناظر كالمؤلفة في صدف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب والمساواة المضطربة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لاعلى الولاء كالمؤلفة في صدف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس او من خمس و نصف و ثلث ونحو ذلك فالمنتظمة والمضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط والنسب المتواليه ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتيه من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتيه و اذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا وعلى هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير والنسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة \bar{A} الى \bar{B} و نسبة \bar{B} الى \bar{C} و نسبة \bar{C} الى \bar{D} فحدودها المتوسطة هي \bar{B} و \bar{C} وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان \bar{B} مأخوذ في النسبة الاولى والثانية و \bar{C} مأخوذ بين الثانية والثالثة فاذا اخذ نسبة \bar{A} الى \bar{B} و نسبة \bar{C} الى \bar{D} كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا وتسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة والخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اى متوالية وان كان زوجا كالاربعة المتناسبة والستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج ونسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة وتناظر النسب وتناسبها وتشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما وهذا الذي ذكرنا هو في المقادير وعليه نقس البساطة والتأليف والمساواة وغيرها في الاعداد واعلم ايضا ان ابدال النسبة ويصمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم والتالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمس هينئذ مقدم والعشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم والثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخرو قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يصمى بالابدال والتبديل وتفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة مفضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة ومفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة والثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم والثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم والرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي وقلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي وامثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب وحاشيته وغيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل ولانرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى • فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام وعكس النسبة وخلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة والتالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية والتالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اى صار الستة مقدما والثمانية تاليا وتركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم والتالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم والتالي انتهى وقدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الرأء المهملة من باب القاف • ومنها ما هو قسم من العرض وهو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج هذه ومن حاصله لا انه يتوقف عليه فخرج الاضافة فئة سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة وتسمى بالجمعية المكونة ايضا او معروضا لها كالوضع والملك والابن والتمنى والفعل والانفعال فاقسام النسبة سبعة وانما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه ايها وان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالآخرى وتسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا وهى اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبر اى القضية او غيرها كما فى الانشاء فان النسبة فى ضرب مثلا هى طلب الضرب وان كانت بحيث لا تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة واسنادا غير اصلي كالنسبة التقيدية فى الصفة والموصوف والمضاف والمضاف اليه هكذا يستفاد من المطول وحواشية فى بيان وجه الحصار علم المعاني فى الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني وقد مر فى لفظ الاسناد فى فصل الدال من باب السين المهملتين وفى لفظ المركب فى فصل البناء الموحدة من باب الراد المهملة ما يوضح هذا وهذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتين من مصطلحات اهل المعقول * ومنها الوقوع واللاوقوع اى ثبوت شئى لشئى وتسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شئى عن شئى وتسمى نسبة سلبية وغير ثبوتية وبعبارة اخرى هى الايجاب والسلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع واللاوقوع اى ثبوت شئى لشئى وانتقائه عنه كما وقع فى حاشية العضد للتفتازاني والشئى الاول يسمى منسوبا ومحكوما به والشئى الثاني يسمى منسوبا اليه ومحكوما عليه وادراك تلك النسبة يسمى حكم ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشئين تسمى نسبة خارجية وهى جزء مدلول القضية الخارجية وباعتبار تعقلها بانها حالة بين الشئين تسمى نسبة ذهنية ومعقولة وهى جزء مدلول القضية المعقولة وكلاهما من الامور الاعتبارية كما مر فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع والامور ومورد الايجاب والسلب ويسمى نسبة حكمية ونسبة تقيدية والنسبة بين بين وهى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم فى حاشية القطبي فى روابط القضايا الرابط بالذات اى بلا واسطة هو الوقوع واللاوقوع واما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع واللاوقوع فانما هى رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء والمتأخرين وبالمعنى الثاني من تدقيقات متأخرى الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة للمحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع قال ابو الفتح فى حاشية الجلالية فى سبلحسب القضايا فى بيان الروابط النزاع بين الفريقين ليس فى مجرد اثبات النسبة الحكمية وعدم اثباتها بل فى امر اخر ايضا هو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانها على رولى القدماء صفتان للمجهول ومعناها اما اتحاد المجهول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متعلقا بجمعه . وعلى راي المتأخرين صفتان للنسبة الحكمية وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعانيهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر ومعنى المثال الثانى انه ليس مطابقا له وانت اذا تأملت علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الادراك نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادة معه او عدم اتحادة معه على وجه الازعان وقد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم للمشهور في تفسير وقوع النسبة ولا وقوعها على مذهب المتأخرين انهما بمعنى مطابقتها لما في نفس الامر وعدم مطابقتها له كما مر ويؤيده كلام الشيخ في الشفاء حيث قال والتصديق هو ان يحصل في الذهن هذه الصورة مطابقة لما في نفس الامر والتكذيب يخالف ذلك ولا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا وقوعها ومن الغاظ القضايا والظاهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او كليهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى •

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا ومنها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادى اى منسوب الى بغداد وبهذا المعنى يستعمله النحاة واهل العربية و انما قيل ليدل الى اخره ليخرج نحو الكرعى و اورد على التعريف انه يقتضى ان يكون المنسوب هو المنسوب اليه و ايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها لانها واحدان وجواب الدل انه لا يصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد من الياء فانه هو المجرد من الياء و اذا لم يصدق ما ذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر وجواب الثانى انه من الظاهر البين ان المراد بالملحق بآخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه والياء المشددة والمجرد من الياء المشددة المنسوب كذا في الشافية وشروحه •

المناسبة هى عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد فى النسبة وتسمى تناسباً ايضاً كزيد وعمر اذا تشاركا في نفوة بكر كذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين في اقسام الوحدة وعدد اهل البدع وتسمى ايضاً بالناسب والتوفيق والابتلاف والتلفيق ومراعاة النظير جمع امور ما يلحاحبه لا بالتضاد وبهذا القيد يخرج الطباق كان فيه المناسبة بالتضاد وهى ان يكون كل واحد من الامرين مقابلاً لآخر ذلك قد يكون بالجمع بين امرين كخور الشمس والقمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول المجترى • همزة كالقسي المعطافات بل الاسهم مبرية بل الاوتار • جمع بين القوس والسهم والوتر وقد يكون بين اربعة كقول البهمنى الوزير ايها الوزير اسمعيلي الوعد شعبي التوفيق يوسفى المفرد محمدى الخلق وقد يكون بين اكثر منه ومنها اى من منارات النظم ما يسميه بعضهم تهذيب الاطراف وهو لى اهتمام الكلام بما يناسب ابتداءه فى المعنى والمناسبة قد يكون ظاهراً

والمناسبة كذا في الالبصار وهو يدرك البصار هو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار
والخبير يناسب كونه مدركا لالبصار ان المدرك للشيء يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى وان تغفر لهم يوم ان الفاصلة المغفور الرحيم لكن يعرف
بعد التامل ان الواجب هو العزيز الحكيم انه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه
حكمه فهو العزيز اي الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراز لئلا يتوهم انه خارج عن
الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اي ان تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك
لاحد في ذلك والحكمة فيما فعلته وملتق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين باغظين يكون لهما
معنيان متنامبان وان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس والقمر بحمدان والنجم والشجر يسجدان اي
يفقدان لله تعالى فالمراد بالنجم المبدأ الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لاق له كالبقول وهو
بهذا المعنى لا يناسب الشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما ولهذا يسمى
مذلل ذلك إيهام التناسب والنجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول
وهو اشد ودر جامع الصنائع گوید فرق در میان تناسب که معنی است برآءة النظیر و در میان
رعایت تناسب است که رعایت تناسب ان باشد که هر چه گوید بنسبت گوید که در اسمای ذات و صفات
و افعال و حروف بر مبیل عموم است مثاله * شعر * لب لعلت جهاني کشت و خونها کرد این طرفه * دمی
بر زلف بر بندي دمی بر چشم غلطاني * درین بیت بر بختن بر زلف و غلطانیدن بر چشم رعایت
تناسب است و لازم است چه اگر گفتی بر زلف غلطاني معنی حامل شدی لیکن ترکیب غیر نسبت
بودی و در تناسب بیشتر اسمای ذات آورد نست چرا که عبارت از جمع کردن میان امری بامناسب به
مضاد او مثاله * شعر * فرقدان گردست یابد سر نه در زبر پات * این سخن داند کسی کش فرقدان آورده
است * درین بیت لفظ سر و پای و فرق اسمای ذات اند انتهى و اما عند الاصولیین ففی اصول الحنفیة
ان المناسبة هی الملائمة و هی موافقة الوصف ای العلة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیه و لا یكون ثابتا
عنده كاضامة ثبوت الفرقة فی اسلام احد الزوجین الى ابناء الآخر لانه یناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ثابت
عنده لان الاسلام عرف عامما للحقوق لا قاطعاً لها و کذا المحظور یصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للمعادة
لا العکس لعدم الملائمة و هذا معنی قولهم الملائمة ان یتكون الوصف علی وفق ما جاء من الرسول صلی الله
عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا یعملون باوصاف مناسبة و ملائمة لاحکام غیر نائبة عنها و یقابلهما
الطرد اعني وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر اشتراط ملائمة و تاثیر او وجوده عند وجوده و عدمه عند
عدمه علی اختلاف الرايین و الشافعیة یجعلون المناسبة اعم من الملائمة و یقسمون المناصب الى ملائم
و غیر ملائم و یفرضون التبعی بانها وصف ظاهر من جهة حصول علة من ترتب الحکم علیه ما یصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما وذلك إما في الدنيا كالمعاملات أو في الآخرة كاجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسبات تجوزا والتحقق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخرة وأحترز بالظاهر عن الوصف الخفي وبالمنضبط عن غير المنضبط وهو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السرد عن الوصف المدار في الدوران وغيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و نسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لتلايتهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور ضمن فسر بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جانب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزم الدور لان ذلك إما يعرف بكوده مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة اللذة وطريقها والمفسدة الالم وطريقه مثاله القتل العمد العدوان ماله وصف مناصب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و اكمل في القصاص حيوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و بعدم بعده سواء كانت الملازمة عملية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معروفا بالحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لا يدرك شيئا منه فيتعلق القصاص بما يلزم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلعه بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم اما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وهذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر ان ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناصبا عندني عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر فريد العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي وقيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضي الى ما يجلب للامان نفعا او يدفع عنه ضررا والفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام المقتضي الى الجالب وقال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضيف اليه الحكم انتظم كالسكر الحرام الخمر فانه المناسبات لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعا يقدف بالزبد ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وأعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح ومن يابى عنه يقول المناسبات هو الملائم لافعال العقلاء في العادات أعلم ان المناسبات كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبات بينها وبين الحكم من ذات الاصل لابنص ولا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العنبري وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسبات هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل الى اخره وهذا على المسامحة حيث عرف المناسبات بتعريف المناسبات والا فالتحقيق ان المناسبات هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبات اي اظهار المناسبات بينها وبين الحكم والمراد المناسبات بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور وبهذا خرج الطرد ان ليس فيه مناسبات والسير والتقسيم ان لا يعتبر فيه المناسبات ايضا بقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسباته انما هي بالتبع وقولنا لابنص ولا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبات مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس السكر وحكمه وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسباتا لشرع التحريم ميادة للعقل الشريف عن الزوال ويسمى بالحالة ايضا لانه بالنظر اليه يحال اي يظن انه علة ويسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي عاليته وهو من احد مسالك اثبات العلة وانما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسبات المرسل ولذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتبارها هي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر اذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسبات في باب القياس اردنا به هذا الجنس * التقسيم * للمناسبات تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار انشاء الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص لانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كذاك الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهم اكثر من عدد من ينتسل وهذان قد انكروا والمختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالحكمة مثاله جعل الذكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فترقب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقى مغربية وقد عام عدم تلاقيهما فانفق الجمهور على انه لا يعتبر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة وقيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلوع المقصود وهذا المذال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس وفي مثله يجوز التمليل اتفاقا ولا يشترط حصول المقصود في كل فرد ^{والثاني}
 باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله وهو اعلى
 المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيتم في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين كقتل
 الكافر المفضل وعقوبة الساعي الى البدع والنفس كالقصاص والنسل كالحد على الزنا والمال كعقوبة السارق
 والمحارب اى قاطع الطريق ومكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لا يزيل العقل الذي هو المقصود
 للتعميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيرة بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى
 ان يسكر وغير ضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي والحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي
 في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة ونحوها كالفرض فان المعاوضة وان
 ظلمت انها ضرورية لكن كل واحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات
 الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضها
 ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الغني لا ام له ترضعه وكشراء المطموم و
 المأبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها
 بالاعتبار الاغلب ومثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المذلل والكفافة في الصغيرة فان اصل المقصود
 من شرع النكاح وان كان حاصل بدونهما لكنه اشد اعضاء الى دوام النكاح وهي من مكملات مقصود النكاح
 وغير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين كسلب العبد اهلية الشهادة وان كان ذا دين
 وعدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة والثالث اعتبار الشارع الى مؤثر
 ملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتبارا بنفس او اجماع وهو المؤثر
 اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنفس او
 اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو
 الملائم وتسميه الحنفية بالملائم المعدل وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنفس ولا باجماع
 ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان ملئت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين
 او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار
 عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر وعلى هذا فلا اشكال وبالجمل فالمؤثر وصف مناصب يثبت
 بنفس او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت تأثيره بالنفس وهو
 قوله عليه السلام من احبب ارضا ميتة فهي له والصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبار عين الصغر في عين
 الولاية بالمال بالاجماع والملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنفس او اجماع بل يترتب الحكم على
 وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تأثيره في الجنس ما يقال ثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية وهو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكاره او لهما جميعا و مثال تأثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة وهو واحد و الوصف الحرج وهو جنس بجمعه الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تأثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جناية عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس بجمع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص في النفس لا بالنص و الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لنص و لا اجماع على ان العلة ذلك وحدة او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بدس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم الذبيح قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسبت للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم ملولم يدل النص و هو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص و لا اجماع و لا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاوة و الى ما لم يعلم الغاوة و الثاني اي ما لا يعلم الغاوة ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم و الى ما لا يعلم منه ذاك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاوة فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان و اتفاقا فكل واحد من الملائم والغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولى للمناسبت و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلاثة ما علم الغاوة و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاوة ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الطهار بالنسبة الى من يسهل عليه

التناسب • الأعداد المتناسبة • الأربعة المتناسبة (١٣٧٢) • الثلاثة المتناسبة • النصب • التصاب • النقاب

الاعتناق درن الصيام فانه مناصب تحصيله لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب اراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد او متوسط وان ثبوت ذلك بالاص او الجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اتسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوبة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثر جنس الوصف في جنس الحكم ويناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبارها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كاخلاصة ما في العضدي و التوضيح وغيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الأعداد المناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع

المقدمات الى التوالي •

الأربعة المناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلاثة المناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها ويسمى متناسبة الفرد

ايضا كما مر في فصل العين من باب الراد المهملتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا وهو علامة المفعولية في الاسم

ولا يطاق على الحركة البدائية ويسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فملصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية والمنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب والمنصوب على المدح والذم والترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد ونحو اتاني زيد الخبيث اي اذم الخبيث و اريده ونحو مررت بزيد المسكين اي اريد المسكين والمنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب اخفاء المعجمة •

النصاب بالكسر لغة الاصل وشرعا ما لا يجب فيما دونه زكوة من المال كما في الكرمانبي كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكوة •

النقاب بالكسر تخفيف القاف در لغت روي بنذ را گویند و نزد صرفیه مانعی باهد که عاشق را از

معشوق باز دارد بحکم اراده معشوق که عاشق را هنوز استعداد تجلی دمت نداده کذا في بعض الرسائل •
النقابة من اقسام الولياء وقد مر ذكرهم في لفظ الصوفي نافلا عن مراة الاسرار •

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحصى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من
باب الدال المهملتين •

النابتة لغة الحادثة والجمع النوائب وشرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ
الطريق ونصب الدرب وابواب السكك وكربي الانهار واصلاح الربض وقيل ما ينزل من جهة سلطان
ولو بغير حق ويصح ضمان النوائب اي الكفالة بها ولو بغير حق وعليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كذاب
الكفالة وفي البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككربي نهر مشترك وما وظف الامام على الناس
عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اعمارى المسلمين وقد خلا بيت المال عن
المال وتصح الكفالة به والذاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة
التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا وقيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة وعليه الفتوى
وقيل النوائب هي غير الموظفين مما يذوب غير راتبة واما الذائبة الموظفة الراتبة وهي المقاطعات
الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالفسمة وقيل الفسمة هي الذوائب وقيل القسمة اجرة
قسمة الذوائب وقيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مفاصة و ضمان القسمة ايضا صحيح •
الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر وقيل التوبة في الظاهري في الاعمال
الظاهرة من المعاصي والانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بيده وبين الله كذا في مجمع السلوك
وسبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المتغاة الفوقانية وفي شرح القصيدة الغراضية
الانابة الرجوع الى الله من كل شيء قال الشيخ شهاب الدين المذنب من ام يكن له مرجع سواه فيرجع
اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شيخا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغفرا
في عين الجمع وقيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيء غيره فمن رجع من غيرة فقد ضيع الانابة
انتهى • وفي خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار وملازمة الاستغفار وقيل الفرار من الخلق الى الحق •
وقال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات وقيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى
الحسنات وانابة من كل ما سوى الله الى الله وانابة من الله الى الله وعن ابي القاسم انابة العبد
ان يرجع الى ربه بنفسه وقلبه وروحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته وانابة القلب تخليته عما سواه
وانابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره ولا يتكفؤ الاب به وقال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في
جميع الاحوال والانعال •

فصل التاء المثناة الفوقانية • النبات بالفتح وتخفيف الموحدة اسم بمعنى الذابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ماله ساق والى نجم وهو ماله ساق له كما في شرح المذاهج وهرقه الحكماء بانه مركب تام ذو النمو غير متحقق الحس والحركة الارادية فالمركب جنس والتام فصل عن المركب الغير التام كاشبه بالكيلازك وغيرهما من كائنات الجور ذو الذم ونصل عن المعادن والقيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير المتحقق لدفع ما قيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا يشاهد ميل عروقتها الى الجانب الذي فيه الماء وانحرانها وصعودها الى الجدار المجاور لها وادفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع النباتات ولهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان وبالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التمذية والتنمية وقيل لا ان الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس والحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان •

المنبت للحكم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز •

النكتة بالضم وسكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة وجمعها النكت سميت بذلك لتأثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فائريها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا ويقال لها اللطيفة اذا كان تأثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الجاهلي في حاشية خطبة المطول •

التنكيت بالكاف كالتصرف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شئ بالذكريون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ما حواه كقوله تعالى وانه هو رب الشعري خص الشعري بالذكريون غيرها من المجوم وهو تعالى رب كل شئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كيشة عبد الشعري ودعا خلفا الى عبادتها فانزل الله تعالى وانه رب الشعري التي ادعى فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

النفث بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة وقيل النفث لا يستعمل الا في المدح والصفة تستعمل فيه وفي الذم ايضا فبينهما عموم مطلق وهو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة قال في الراعي المبتدأ اسم ولو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نمت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما الذاتية انتهى وعلى قسم من ترواج الاسم ويسمى وصفا و صفة ايضا وعرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا بقولنا تابع احتراز عن غير الترواج كالحال وقولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطابقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر الترواج ولا يرد عليه الجدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه والمقطوف

في مثل قولك اعجبني زيد وعلمه ولا التأكيد في مثل قولك جاءني اقوم كلهم لدلالة كلهم على معنى
 الشمول في اقوم لان دلالة هذه التوايح في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص
 موادها ولو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد وعلامة او جاءني زيد نفسه
 لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التيركبية بين الصفة والموصوف يدل على
 حصول معنى في متبوعها في آتي مائة كانت وهو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف وذاك بان
 يجعل حال الموصوف و هيئته وصفا له وهو القياس والكثير نحو مررت برجل حسن واما ان يكون بحال سببه
 اي متعلقه ويسمى نعتا سببيا وصفا سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف
 لتنزه منزلة حاله وذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مررت برجل
 حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيعي يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او
 لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم اوقائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيع هو من
 سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة والفرق بين هذا والاخرين هو ان الصفات قد
 تكون علاجاً وقد تكون حلية فالعلاج ما كان من افعال الجوارح كالدهاب والقيام والقعود وغير ذلك واما الحلية
 فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول والعصر والحمرة والزفة والثاني ما لم يكن للعين فيه
 نصيب بل كان يعرف بالتجربة والنظر المتعلق بالقلب كالحلم والجهل والظرافة والكرامة وهذا هو المعنى
 بالغريزة اصطلاحاً ولا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي وبصري والاسم المحض اذا نسب اليه صار
 وصفاً فاذا قلت هاشم وبصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك
 الصفات وجرى مجرىها في لحوق علامة التاييد والتثنية والجمع وتفضل منزلة حسن وشديد في
 مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بقومل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و
 الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب ولم يسند مع ذاك الى غيره
 في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر و اسند اليه
 سميت بالصفة الجارية على غير من هي له والمراد بالجريان ان يكون نعتاً او حالاً او صلة او خبراً •

فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الاعمال در لغت شكسته شدن
 عهد است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر ياند نظر
 يا محاسنه بيكي از عقدتين بود پدش ار تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستعزم يابطي يا سرع شود و ان نظر
 باتناظر يا محاسنه باطل شود يعنى كوكب بحد اتمام نظر باتناظر يا محاسنه نرسد ان بطانرا انتكاث گويند و
 با نيرين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب راو نيز خواهد آمد •

فصل الجيم • النتيجة بالبناء المثلثة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول لازم

من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهمة من باب القاف و نتيجته در اصطلاح^{١٢} اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نیز گویند هكذا يفهم من سرخاب و غيره •

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين الجوزي و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه و هم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لا يحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء المهمة • النصيحة بالصاد المهمة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل النصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلاصته و نصحت العمل صفيته و في الشرع اخلاص الراي من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى ديناً و اسماً ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعة في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خدای را بايمان آوردن بوي و مر پيغامبر را بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اكاه كردن نزد غفلت برنق و علماء ائمة اجتهاد را بتحسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني و هدايت و تعليم دين و معي در آنچه مورد دهد، ايشانرا و دفع آنچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحمد فالنصيحة و هي ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليدين ان يثبت عدم عليّة الفارق ليثبت عليّة المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة و هي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لا يصلح للعلة ميتبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا السير و التقسيم و يجيئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجازي في الوطي و قيل بعكمه و عليه مشايخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المذمقين له و الا يرد عليه ان العقود كالاشراء مثلا قد لا يكون الامتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا يوصف ورد

في الكتاب و السنة مجردا من القرائن فحمله على الوطى كذا في فتح القدير و في البرجذدي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطى اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع وقد يراد به العقد اى مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل مذهبهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلن لان الوطى لا يتوقف على اذن اهل و في المغرب اصل النكاح الوطى ثم قيل للتزوج نكاح مجارا لانه سبب الوطى المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اى على ان يراد به العقد فالاجاب و القبول من الاركان انتهى •

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه •

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا رقت وقتا لا يمشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز •

فصل الخاء المعجمة • النسخ بالفتح و سكون السين في اللغة يقال لمعدين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اى ازالته و نسخت الرمح اثار القدم اى ازالته و غيرتها و ثابتهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اى نقلت ما فيه الى اخره و نسخت الحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في السكبة من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخ و التناسخ في الميراث و هى ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الوراثة لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل لاول و هو الازالة و النقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل الثاني و هو النقل و لازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجي • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل الفاف من باب السين المهمة • و عند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق النسخ على الدليل مجاز لان النسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانشاء و الانهابة من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لانه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة وحرمة القرارة والمس للجذب
والمحائض ونحو ذلك وان لم تكن التلاوة نفسها حكما مألوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موثقت الى
وفت كذا كان الدليل الثاني بيانا مخصصا امدة الحكم بالنظر الى الله تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا من
التأيد والتوفيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا من مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه ولذا قيل في بعض الكتب واما التبديل وهو النسخ فهو
بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التبدل والتوفيت بنص متأخر عن مورده و احترز بالشرعي من غيره
وبالمطلق عن الحكم الموثقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداه
على الله تعالى تعالى عن ذلك وبقيت متأخر خرج التخصيص واهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي
المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولا بطريق التراخي وفوائد القيود ظاهرة ومال بعضهم هو رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحقيقه
وما في المستقبل لم يثبت بعد وكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا ولذا مررنا من الرفع الى الانتهاء لانا
نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب بالمستقبل يعني انه لولا النسخ لكان في عقولنا
ظن التعاقب بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعاقب المظنون فمودى الرفع والانتهاء واحد واعلم ان النسخ كما
يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع وبالنظر الى هذا عرفه من عرفه
بالبيان والرفع وقد يطلق بمعنى النسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتا مع تراخيه عنه ميل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل
في الحد مع انه ليس نسخا وان فعل الرسول عليه الصلوة والسلام قد يكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب
عنهما بان المراد بالدال الدال بالذات وهو قول الله تعالى وخطابه وقول العدل وفعل الرسول انما يدلان
بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول نسخا فليت يفرق بين قوله وفعله بانه
وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولا اكان ثابتا يخرج قول
العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا وموله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب
الشمس والاستثناء ونحوهما واليه ذهب الامام ايضا حديث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط
دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى واما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل
الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم ويبطل وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه ماذا قال قولا
دالا عليه فذلك هو النسخ ويرد عليه ايضا الايرادان السابقان والجواب الجواب السابق وبالنظر الى هذا
ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك
النص عن مورده اي موضع ورد ذلك فخرج الغاية ونحوها ويرد عليه الايرادان السابقان والجواب الجواب

و مالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
 لكن ثابتا و امترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد
 تعييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة
 وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن
 المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقيد بالمرة
 و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة
 بلفظ النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القراءة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا
*** التقسيم *** في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المأمور به قبل امتثاله وهو النسخ على الحقيقة كآية النجوى
 الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية او كان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى
 بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم
 يزول السبب كالامر حذر الضعف و القلة بالصبر و الصلح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس
 نسخا بل هو من اقسام المنسوخ كما قال تعالى او نسيها فالمنسوخ هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و
 في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في
 ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسوخ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما
 لعله تقضي ذلك الحكم ثم يمتثل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم
 حتى لا يجوز امتثاله و ايضا النسخ في القرآن على ثلاثة اضراب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عائشة رضي الله
 تعالى عنها و كان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه و اله
 وسلم و هن مما يقرأ من القرآن رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه و اله وسلم الوفاة او ان التلاوة نسخت
 ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرؤها
 والضرب الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته نحو فل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث ما نسخ
 تلاوته دون حكمه نحو الشيخ و السخنة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * فائدة * محل النسخ حكم
 شرعي قديمي لم يلحقه تاييد و لا توفيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية و الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
 في الحال او الاستقبال مما يودي بنسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء مثل هذا حرام و ذلك
 حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر او نهى و لو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب
 فلا يدخله النسخ و هذه الوعد و الوعود فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من آيات الاخبار و الوعد و الوعيد
 فقد اخطأ * فائدة * شرط النسخ التمكن من الامتناع و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
 لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل قبل حصوله يكون بداء ولذا انه عليه و الصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * فائدة * التناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين وتوضيح المباحث يطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يدق شئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت ووصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالاتها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبदन الامد للسباع والارانب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط و يسمى نسخا فالوا هذه التدرجات المذكورة هي مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم وقالوا ان النفس في جميع مراتب التدرجات المذكورة تتردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان وتتردد في الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالاتها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العفول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والفاصة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وتهذيب الكلام والعلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان ارواح البشرية انكانت معيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة والاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها واحتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا ارواح الحيوانات كلها عارضة بربها و بما يحصل لها من السعادة والشقاوة والله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يذنب بهذه الآيات ان الدواب و الطيور اسم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه والجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المسارة في بعض الصفات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ •

النفخة بالفتح وسكون الفاء هي ورم رنجي يكون مقارنا لحس اللمس بان يكون صلبا •

المنفخ هو الشيء الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ربحا ولم يتحلل لكثرتها وغلظها ويكون باقي اجزائه غذاء ودواء كاللوبياء والزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر •

فصل الدال المهمة * النجدات بالجم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر المخعبي قالوا

لا حاجة للذات الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم وبجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها ووافقهم الازقة في تكفير علي واصحابه رضي الله عنهم وخالقهم في الاحكام الباقية واخلقوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية ومنهم من لا يقول بذلك كذا في شرح المواقف •

الند بالكسر والتشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات والمخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزلة عن الند كذا في شرح المواقف وفي التفسير الكبير الند المثل الملازم وعند اهل التصوف كل شئ يمنع العبد عن خدمة سيدة ومن جعلتها النفس والهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ومنها الخلق لاجل الرياسة ومنها الدنيا والشیطان انتهى •

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم وانتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في

الصراح والنقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة والانتقاد عند المحدثين التعليل والمنقذ هو الحديث الذي فيه علة والمراد بالعلة هي العلة بالمعنى المغوي فيشتمل الشاذ والمعلل فمن المنقذ ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزیدة وعلله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود وان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة وعلله الناقد بالطريق المزیدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه ومنه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد ومنه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها ومنه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم ومنه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة ومنه ما اختلف فيه بتغيير بعض الناطقين هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة وفي الارشاد الساري توضيح لذلك وانتقاد نزد اهل تعميمه عبارته من از اشاره کردن بعضی از حروفها از برای تصرف کردن دران بوجهی از وجوه چنانکه اول و مفتوح و روى و سرو امثال ان گویند و حرف نخستین مراد دارند و اخرو آمد و نهایت و دامن و امثال ان بگریزند و حرف اخر کلمه قصد کنند و دل و میانه و مرکز و واسطه و مانند ان گویند و حروف وسط کلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معنی باسم شمس • شعر • گرد دست دهد بهایت انگندن مر • باشم سر سروران
خورشید اسر • یعنی اگر همین را بیای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معنی باسم نور خدا الله
• شعر • چو بر تابد قدت صبر از صنوبر • پیاپی لاله در راهت نهد مر • یعنی اگر لفظ صبر از صنوبر دور کنند
نوباقی ماند و لاله در پای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام اعمال
تسهیلی است کذا فی بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجامی •

فصل الذال المعجمة • المناظرة بالموحدة وهی ان يقول البائع للمشتري اذا نذبت المبيع
ایک او يقول المشتري اذا نذته اليّ فقد وجب البيع کذا فی المغرب • وفي بعض کذب اللغة فی
الحديث نهى عن المناظرة والذبان وهوان يقول الرجل لصاحبه انذ اليّ الذوب و انذبه اليک لیجب البيع
و قيل ان يحضر رجل القطيع من الغنم فينذ الخصاة فيقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر نهولي بكذا و
هذا غدر وجهل لم یجز و هذه من البدوع فی ایام الجاهلية •

النعاذ بالفتح و تخفيف الفاء كما فی الصراح عند اهل القوافي هو حركة الوصل كما فی عنوان
الشرف و در رساله مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است و تتيكه لاحق شود بأن وصل خروج و حرکت
خروج و مزيد را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائرة را اگرچه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب
تکمیل الصناعات است و عند الأصوليين و الفقهاء هو ترتب الاثر على التصرف كالمالك مثلا على البيع فبيع
الفضولي مذموم لا نافذ کذا فی التوضيح و فی التلويح النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر
فرق بين الصحيح و النافذ و فی البحر الرائق فی باب البيع الفاسد اما البیع الجائر الذي لا نهی فيه فثلثة
نافذ لازم و نافذ ليس بلزم و موقوف فالاول ما كان مشروعاً باصله و وصفه و لم يتعلق به حق الغير و لا خيار
فيه و الثاني ما لم يتعلق به حق الغير و فيه خيار و الموقوف ما يتعلق به حق الغير و هو اما ملك الغير
او حق بالمبيع لغير المالك فعلى هذا الموقوف قسم من الصحيح و منهم من جعله قميحاً له فانه قسم
البيع الى صحيح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا يضر توقفه على الاجازة كوقوف
البيع الذي فيه الخيار على اسقاطه •

فصل الراء المهملة • التناثر بالناء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنى السقوط • وعند
الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته كما يكون عقيب الامراض المتطاولة فيقل البخار المتولد منه الشعر او
ينعدم بسبب تقليل الغذاء و بسبب ان الطبيعة اشتغلت بمقاومة المرض من تدبير الشعر و حفظه عن
التناثر و قد يفرق بين التناثر و التمرط بان التناثر يكون متفرقا و التمرط ياخذ موضعاً مجتمعاً كذا
في بحر الجواهر •

النجارية بالجمع فرقة من كبار الفرق الإسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجاشي و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الانعام و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستندكة كذا في شرح المواقف •

النذر بالفتح و سكون الحاء المهملة نذر عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاي مفعولات بود پس لايمانند بجای او فع نهند که دو حرف اول میزان است و بعضی بجای سبب خفیف که از رکنی باقی ماند فل نهند چراکه دو حرف میزان است و فل در کلام عرب بمعنی فلان می آید و فع مستعمل نیست و ان رکن را که درو نحر واقع شود منحور گویند کذا في عروض سيفي •

النذر بالذال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده حواء كان مخالفا للقياس اذ لا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير و حدة بعضهم بانه التزام قرينة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تدر بان يلتزم قرينة ان حدثت نعمة او ذهبت نعمة كان يقول ان شفي مريض فله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمى تدررا لانه طلب البر والتقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماه الرافي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرت من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان باجابه على نفسه يقال نذر يذذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يفقد على نفسه خوف التقصير في الامور المهم عندة و نذرت القوم انذارا بالتحذير و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج نهنا يلزم الوفاء به و لا تجزیه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة والسلام من نذر نذرا و سمي فعليه ما سمي و من نذر نذرا لم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لا يصح الا بشرط منها ان يكون الواجب من جنسه شرما لم يصح النذر بعبادة المريض و تشييع الجنائز و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مسح المصحف و الاذان و بناء الرباطات و المساجد و غير ذلك لانها فربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم اخص او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه محرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصالحين يا سيدي فلان ان رد غائبني او عوفي مريضني او قضيت حاجتي فلنك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضني او رددت غائبني او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشامي او الامام ابي الليث ونحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله تعالى ومصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم والشمع والزيت وغيرها و ينقل الى قبور الارباب تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا •

النشر بالفتح وسكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ الملف في فصل الماء من باب اللام و بفتح تبين عندهم ضد النظم كما يجيء في فصل الميم و يروى بالذاء المثناة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضا و در جمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منشور و منشور بر سه قسم است مرجزو مسجع و عاري مرجزان است كه وزن شعر دارد اما قافية ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه از بن هر دو عاري است يعنى نه وزن دارد و نه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست •

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير و قد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصات بسطحيين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الادب الثاني •

الانتشار هو مصدر من باب الامتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبه العنقية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوذ الذكر و انتفاخ عصبه الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيء في لفظ الاتساع ذكره ايضا •

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجبة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتبار لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شئ من الانسان يمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بعكس كلبي كذا في شرح الشمسية وقد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوفتية •
الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيى في بيان الذكرة •

النصورية الصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير وظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واراده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق بصورته و دطق لمسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلعنا الآلهة على الائمة الا يرى ان الذي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور و زعموا ان ابا منصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب نبلع عني ثم انزل الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسعا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و ماوا الرسل لا نزعط ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الاسام و خصمه كابي بكر و عمر و العرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل ما هم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا •

النصارى بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون مدم ثلاث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله و هؤلاء هم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم و كان يعنى تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعالىه و هؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلاثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هى مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب الثوراة •

النظر بفتح الذون و الظاء المعجمة في اللغة نكريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى شئ كذا في الصراح و عند المتجمين كون الشئيين على وضع مخصوص في الغلک فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء ملك البروج يسمى قرانا و مقارفة و ان كان احد الكوكبين المحتميين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احترافا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرًا سمى اجتماعهما و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان ابعد بينهما مدس الملك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلک البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس وان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربع وان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة وعشرين درجة يسمى نظر الثلث وان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة وثمانين درجة يسمى مقابلة الميدين اي الشمس والنمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر ومقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاورة وان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثلثه هو التسديس الايمن و الى الحادى عشر هو التسديس الايسر و الى خامسة الثلث الايمن و الى تاسعة الثلث الايسر و الى رابعة التربع الايمن و الى عاشره التربع الايسر و يجب ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو بدانك عبد العلي الهرجدي در شرح زيج الغ بيكي ميگوبد انظار سوى نظر مقابله و قسم اند يکى برتوالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انکه حرکات کواكب باين جانب است پس گویند که اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگرى برخلاف توالي و انرا انظار ثانيه گویند و انظار اولى را يسرى گویند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احکام فلک را چون انسان مستلقى توهم کرده اند که سر او بجانب قطب شمال باشد و قسي اين انظار گاهى از منطقه البروج اعتبار کنند و نظرات که در دفتر تقويم مى نويسند بنا برين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احکام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گویند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت آنست که آثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مى آيد چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الاشعاع انها بجمع اجزاء فلک ميرسد انتهى کلامه * و نظرات بيوت و اشکال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انکه بجاي اجزاء فلک البروج بيوت رمل ملاحظه ميکنند و بجاي کواكب اشکال با نقاط اعتبار نه ايند و اما نزد غيرهم کالمنطقيين نقييل هو الفكر و قيل غيره و قد سبق في فصل البراء المهملة من باب الفاء و قال القاضي الباء لاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقا لا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطالب العلم او الظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له و كلمة او لتقسيم المحدود دون احد و حامله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذي يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان التردد الابهام فيثنائي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنهيه على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهية الظن هي الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج هذه ما يطلب به اهل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاولي كالمعمل في الاجتهادات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم القبي غلب

على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعد مطابقته
 سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و لذا يثبات المجتهد المخطئ فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل
 فيلزم ان يكون الجاهل مطلوباً و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الاخص
 والذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجاهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق
 لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته
 كالنظر القياسي البرهاني و الطلي من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة
 كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون
 انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة و هم ارباب الدعايم الغائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب
 امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم و المعلوم متحدان و الترتيب
 فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا او ظناً و احتمالا
 فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء
 النظر و ترتيب الطرفين و النسبة الحكمية او بعضها في القضية لتحصيل الوقوع و الاودع المجهول و كذا خرج
 التنبيهات و كذا خرج الحدس لانه سائح المبادئ المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولاً و ايضاً
 ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالاً
 و كذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و الثاني الى
 الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الجامعة و حدهما و كون كل منهما قليلاً نافصاً كما هو حال ابن سينا
 لا يفي العليل لان احد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افرادة التامة و النافضة قل استعملنا
 او كثرو لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور المتادي الى المجهول و كذا دخل
 فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس التقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم المزوم لذاته و كذا
 النظر في الدليل الذاتي لان المقصود منه العلم بوجه دلالة و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث
 يؤدي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغالطات المصادفة للبدهييات كالتشكيك المذكور في
 نفس الزوم و نحوه لان الغرض منها التصديق لاحكام الكاذبة و ان لم يحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف
 لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها
 و ان المجردات علمها حضوري لا حصوي و المتبدل من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس
 ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص
 بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الذاتية اذ لا يترتب عليه التحصيل لملا بل انما يترتب على الملاحظة التي
 هي من ابتدء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الذاتية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

وهي فرد منه فتدبر فظهر شمول هذا التعريف ايضا لجميع الاقسام واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الغرض نمتى توجهنا الى المطلوب اناضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عديميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المقولات اي المطلوب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحو طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب اي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر وتحديق العقل نحو طلبا لادراكه اي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فان دلت الاستعانة بالمعلومات بديهة فكيف ينكرها قلت لعله بقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب و لذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند و اهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم فيل والتحكيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتأخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كاذانيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الامترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كادت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذاك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء فلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزنة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبدايه ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذاك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطاوب المشعور بذاك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها الترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اي ما هو بمنزلة المادة اعنى مبادي المطاوب التي يوجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة اي ما هو بمنزلة الصورة اعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل والا فالفكر عرض لا مادة ولا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول لاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواحدة الجزء الثاني ان ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتأخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الذاتية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا و عدسا و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر والا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثرى الوقوع معه ان سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى ان كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا ينكران الترتيب اللازم للحركة الذاتية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظيرين احراز من هذا القبيل ومختار الاوائل الديق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطالب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالوفاز و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بفناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العنبري ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعروف بما ذكره مجموع الحركتين كما هو راي القدماء ام الحركة الذاتية كما ذهب اليه المتأخرون قلت الظاهر هما على معنى الاول ان به يحصل المطلوب لا بالحركة الذاتية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * فائدة * المشهور ان النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانها في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلاية للتهذيب و بقي ههنا اباحت فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * التقسيم * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب و فاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صفتان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتأخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحتة في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العاوم السابقة لا مدخل لها في التادية حينئذ فلا يكون صحتة بصحة المادة و الصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاحد المادة أقول لانسلم تاديتة الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به السيد السند في حواشي المضدي ومط مستلزم للكبر ثابت للاصغر وهذا لا يثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين ومنهم من قسم النظر الى جلي وخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه وخفائه اما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وهذا نظر خفي فمحمول على التجزؤ * فائدة * لا اختلاف في افادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في انادته العلم به فقد اختلف فيه نا جمهور على انه يفيد العلم وانكرا البعض وهم طوائف الاولى من انكر انادته للعلم مطلقا وهم الصميدة المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحسن الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الاهيات والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والخلق بذاته تعالى وصفاته و افعاله الثالثة الملاحدة قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بذاء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدر شيء ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخاق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ومذهب المعتزلة انه بالتوايد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى وقالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اى بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اى بتوسطه و النظر فعل للمبدء واقع بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم ومذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد ذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا ومذهب الامام الرازي انه واجب اى لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توايد ونقل في شرح المقاصد عن الامام الفارابي انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في انادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و فده و هو ما يناقذه فمده ما هو عام يضاد النظر وغيره و هو كل ما هو ضد الادراك من النوم والغفلة ونحوهما و مده ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه و هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به ان فاحتهما

لا يتمكن من النظر فيه واما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلا بد فيه ليتمكن طلبه ومن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامر ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالة على المدلول • فائدة • النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المتعزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فعندنا هو السمع وعند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكاف عند الاكثرين ومنهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف وقيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفانا والنظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلاشبهة • فائدة • القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيدة مطلقا والمختار عند الجمهور هو الصواب انه لا يفيدة مطلقا والبعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استازمه والا فلا وان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوابع •

النظري بقاء النسبة يطلق على مقابل الضروري ويسمى كسبيا و مطلوبها ايضا وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة وعلى مقابل العملي وقد سبق في المقدمة •

علم النظر والاستدال هو علم الكلام وقد سبق في المقدمة •

النظير كالكرم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا وحقيقة على اسم مذهبه وقد سبق في فصل الام من باب الميم •

نظيرة الانقلاب الصيفي والشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الرأ من باب الدال المهملتين •

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر والوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة والنظائر كالالفاظ المتواطئة وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لو ارد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام والنظائر نوعا اخر قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات المقران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها واكثر وقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفضيل في القران •

المناظرة هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب ونفيه او نفي دايله مع الخصم كما في الرشيدية والآداب الطرق وموضوع هذا العلم البحث وتطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشئيين اظهارا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشئيين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجهها في النسبة وان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشرافيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثنا كما في الرشيدية ايضا •

المناظر كمساجد جمع منظار اسم ظرف و علم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها

وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة •

اختلاف المناظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

التناظر نذر منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند و بجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بوجه

نوع ست تسديس و تربيع و مقابلة و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دريم نسبت درازي روز و شب و اين چنان بود كه بعد در كوكب از دو نقطه اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجه حمل بود و كوكبي در دهم درجه حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساري است بر توالي حمل و برخلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاي نظر تسديس نشيدند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالي و دلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابلة نشيند و اگر ابتدای ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطه انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجه سرطان باشد و ديگري در دهم درجه جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را با دلو و قوس را با جدي و اگر از نقطه جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجرة گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطالعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه انقلابين ببعد متساوي مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطالعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زماني را اتفاق طيقت نيز كويند كذا في كفاية التعليم •

التناظر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان

لتنافر نفس الحروف او لتعذر كيفياتها او لهما فقالان بالتفاء الساكنين مشتمل على تنافر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التنافر ما هو يوجب التناهي في الثقل نحو الهجوع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى الذبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهجوع و منه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس • مصراع • غدا نرى مستشزرات الى العلين • اي مرتفعات الى العلين و تنافر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التناظر ليس في قرب ولا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا واما دون ذلك كقول أبي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه والورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء والهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل الى بلغ حدا لا يتحملة الفصيح وذلك لانه تكرر اجتماع الحاء والهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التناظر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تناظر الحروف فافهم و التناظر مطلقا سواء كان تناظر الحروف او تناظر الكلمات محل بالفصاحة وزعم بعضهم ان من التناظر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع فنديل ومسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا وهو هو لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تناظر الحروف والكلمات هو احس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم الفاذ الحكم حس العربي الذي له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح والتحفظ عن التكلم بغير الفصيح وليس التناظر لكامل تباعد الحروف بحسب المخارج والا لكان مرجعة الى علم المخارج ولا لقرينه كذلك لذلك ولا لاختلاف الحروف في الارصاف من الجهر والهمس الى غير ذلك والا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التناظر وعن كثير من المركبات الفصيحة الملتزمة من المتباعدات نحو علم وفرح والملتزمة من المتقاربات نحو جيش وشجي ومن مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتناظر لزمه عدم فصاحة الم اعهده و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول والاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح وكسر الكاف ضد المعرفة كما ان التذكير ضد التعريف وقد سبق في فصل الفاء من

باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف وقد سبق في فصل الفاء

من باب العين المهملة وقال البعض المنكر بمعنى الشاذ والحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من

باب الشين المعجمتين •

الإنكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

الإنكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رسل

عيسى عليه السلام ان كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرملون ويجب التاكيد هنا بحسب الإنكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم ومكون الولاية اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بحسبه متجلية منكشفة ولهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف المزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء وقد يقال النور يختص بالمزير بالواسطة كالقمر والضوء بالمضيى بالذات وقد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظاهرة لغيره في العلم والعين ويسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية ودر مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات وجه ونفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديگر و نظر بمجموع هر دو مرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستى ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبه وجه اين نور است و مجموع هستي هر دو مرتبه نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبه ذات اند و اسامي اين نور در مرتبه وجه اند و افعال اين نور در مرتبه نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاء موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهر كه روى اوردى بوجه اين نور روى اوردى فايضا تولوا فثم وجه الله هر كه بدين نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هر كه بوجه خداي رسيد خداي را ميپرستد اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا هم مشركون و هر كه بذات خداي رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيى اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا و لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيى ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اى في ذاته و الى ما ليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه و هو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راي القدميين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاهرون ان الظلمة عدم النور فيما من شافه ان يستمر لا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع النور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلم جدارا كان او هواء او غيرها و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تقتقر الى محل يقوم به مواد كان محله

الاجسام الخيرة كالشمس والقمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا انتفاع فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها لاطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى ان لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهد هو مدمر الملك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهد باللسان الفيلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بذور في حقيقة نفسه اعنى الطامة ينفسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني المظالم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغبر و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

النائرة نزد شعراى عجم حرفيست كه بمزبد پيوندند و انرا نائر نيز گویند خواه يكي باشد همانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو مهر دستمش • بازده اي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سيدن و خروج تا و مزبد ميم و نائرة شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • اي جان بده اكزون كه نبردستيمش • و رعایت تكرار نائرة مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصفاة •

النهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله للاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه موق السافية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء والمراد بهذا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القناة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن قدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراخان او ثلثة او مستان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشايخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الارضي و لا يكون له منفذ الى المغاوير التي

لجماعة المسلمين والعلم ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على أنه ما كان شركاوة لا يحصون والخاص ما كان شركاوة جمعا يحصى واختلفوا فيما لا يحصى فقل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة وقيل خمسمائة وقال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفوض الى مجتهد في زمانه وهذا اقوال اخر يطلب من شرح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب وعرفنا زمان هذا الضوء وشرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم ويجيء ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحدانية •

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف •

فصل الزاء المعجمة • التنجيز بالجمع مصدر من باب التفعيل وهو في اللغة التعجيل وفي

الشرعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

الناشرة هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج ومنعت نفسها منه بغير

حق كذا في المسكني شرح الكنز في باب النفقة •

فصل السين المهملة • النجس بفتح النون والجمع عند الفقهاء عين النجاسة وبكر الحميم وتنجس

الذون ما لا يكون طاهرا واما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيئ ينجس فهو نجس ونجس كذا في شرح الوقاية وهكذا في خزنة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيئ الذي اصابته النجاسة والنجس بالفتح ما استعذ به كما في الشاهان انتهى والنجس بفتح السين على قسمين خفيف وغليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص وام يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه او اتفقوا لان الاختلاف بذء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص ون عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يؤثر في تخفيف الحكم وان لم يعمل به وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة وما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص وفي الخزنة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الناسوت عند الصونية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواد من باب اللام وتطلق ايضا على

عالم الشهادة اى الدنيا وقد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم •

النفس بالفتح ومكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس ونفس

كل نامند ونيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گویند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبة داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدح و سكن و النفس يطلق عند الحكماء بـ "شتراب اللفظي" على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية احما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي التي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول و بقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد التي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فلا يقي صفة الكمال اى كمال اول الي اى ذو آلة و يجوز جرة على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توابع المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هى القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفنقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما فى السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم التي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة فى النفس النباتية صادرة فى الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لاجابة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و اذا قال البعض هى كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذى فقط و الحصر اذني بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة الذئبة التى بها تصير مبيبا للتغذية و التنمية و كذا على الصورة للحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها إنما هو في حرف العام و أما في حرف الخاص فمجرد إطلاقها عليها و إطلاق الغابات على تلك الأجسام أيضا جائز اصطلاحا الثاني أنه صادق على الصور النوعية للمبانيط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب أن تلك الصور ليست كمالات أولية بالنسبة إلى المركبات إذ الكمال الأول ما يتم به النوع في ذاته بأن يكون ممبيا قريبا لحصول النوع و جزءا أخيرا له و ما هو بمنزلة تلك الصور ليست كذلك بالنسبة إلى المركبات الثالث أنه يكفي أن يقال كمال أول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي أن يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرک إذ الكمال الثاني و كمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب أن قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز و بعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعي أي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الأخير لإخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية أقول و المراد أن يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الأخرى هذين الأمرين أعني إدراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الإرادية لا غير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لا يرد ما قيل من أنه أن أريد آلي من جهة هذين الأمرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لأنها آلية من جهة الأفعال النباتية أيضا و أن أريد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و أورد عليه أنه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الإنسان لأنها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و أجيب بأن المراد بالمدرك أعم من أن يكون مدركا بالتحقيقة أو يكون وسيلة للإدراك و النفس الحيوانية وسيلة للإدراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية و لا يرد القوي المدركة الظاهرة و الباطنة لأن هذه القوى ليست من قبيل الكمال الأول لأنها كما مر عبارة عن الجزء الأخير للنوع أو ما هو بمنزلة * و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح أيضا كمال أول لجسم طبيعي أي من جهة ما يدرك الأمور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الأفعال الفكرية و الحدسية و قد سبق أن المراد بالكمال الأول ما يتم به النوع في ذاته بأن يكون سببا قريبا لتحقيقه و جزءا أخيرا له و ما هو بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة إلى بدن الإنسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال أول لجسم طبيعي أي مشترك بين النفوس الثلاثة و باقي القيود في التعريفات لإخراج بعضها عن بعض و أما النفوس الفلكية فمخرجة عن هذا لأن السماويات لا تفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من أن لكل فلک من الخارج المركز و الحوامل و التدوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و أما على رأي من يقول أن الكواكب و التدوير و الخارج المركز هي الأعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلک الكلي فالنفوس للأفلاك الكلية فقط فداخله فيه إلا أنه لا يشتمل القدر المذكور لنفس الفلک الأعظم عندهم أيضا فإخراجها عن تعريف النفس النباتية على رأيهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية و من تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الأفعال الفكرية و أما إخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية فبقيد ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة والمجرد لا يدرك الجزئي المادي * والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل وهذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتأمل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا أعلم أنهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و قوابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية وكلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير والكبير ولا شئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرًا مجردًا بل لابد لهذا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في العملية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذاك شئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الاله لهما والحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية وهذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤون على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر لتحريك و التنبيه الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير و قال ان النفس الكلية هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كاختيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الاله واطعة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم أعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطة و فيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة * فائدة * في المباحث المشرقية الشبي قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الابن و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمقتضى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالنسان قد تتجرد عن البدن

و لا تتعلق به لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه باني وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان

*** فائدة *** قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السمائية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الاعمال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للملاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذرات و الحيوان من افعال القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البراقى باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو امتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرتها بنها الى تكون مع ذلك ماعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الاعمال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية و كذا لا يشتمل للجميع قواهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي ما يمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدر عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لا تصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية و ان كانت كمالات او اية لاجسام طبيعية الية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افعال حيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افعال الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية و الحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و المعدنية اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء و اجيب بان المراد البعض و صور المعدنية و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط الة بينه و بين اثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لا خفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصونة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على رأي وعلى وتيرة واحدة و مع الارادة على الصحيح *** فائدة *** النفس لها اعتبارات ثلثة و اسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الاثار قوة و بالقياس

الى المادة التي تحملها صورة وبالقياس الى طبيعة الجلس التي بها تتحصل وتتكمّل كمال وتعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة ولا يتناولها اسم الصورة الامجازا من حيث انها متعلقة بالبدن لكنها مع تجرّدها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها وكذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهات المعرفة والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستندة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها • فائدة • للنفس النباتية قوى منها مخدومة ومنها خادمة وتسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا ولكل من القوى النظرية والعملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهمة • فائدة • النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حادثة في المادة ولا جسمانية بل هي لامكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلية فيه بالجزئية اذ الحلول وهذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين وواقعهم على ذلك من الملمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفة وتعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جديلا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه ولا تكرهه مع طول الصلابة وتكره مفارقتها بسبب التعاقب تودف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات والقوى البدنية قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والابصار والابصار وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا اى بالجسم اللطيف البخاري المنبسط عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بصريان الروح الى اجزاء البدن واهما فتنثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهور المتكلمين بناء على ما تقرر عندهم من نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا واحتج المثبتون للتجرد عقلا بوجودها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع والحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص وضع معين ثابتين لمحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لاماله ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد باننا لا نعلم ان عاقل الكاي محل له لا يتلناه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل وضع معين لا يلزم ان يكون منصفاه ليجوز ان لا يكون اهلول سرانيماد اما بقلا فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحى شئى اخر مغائر له هو النفس والى ان قوله تعالى الخلق يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعرض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجمار محال والى ان قوله تعالى يا ايها النفس مطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرزف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي ويا ودي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري الحديث فالمرزف غير المرزف فوته والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها وبين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجودها ان المشار اليه بابا وهو معنى النفس بوصف بارصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا فى النفس الناطقة على اقوال سبقت فى لفظ الروح فى فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال انفس فى اصطلاح الصوفية خمسة اضرب حيوانية و امارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة وكلها اسماء الروح ان ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فانهم فالفنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالفنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجارى فى العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما يانيتها من المقنضيات الطبيعية الشهوانية لانها فى الذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاورام والنواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها باعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهى و كلما تفعله من الشر هو بالافتضاء الطبيعى و ذلك الافتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقنضيات فلذا سميت اماراة و للالهام الالهى سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها فى الرجوع والانفلاق فكانها تلوم نفسها عن الخوض فى تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة والخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هى لوامة ثم اذا ظهر على جسدها آثار الروحانية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم ان انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة وانصرفت بالارصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى و قال فى مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مركاثر را باشد كه بر نفس خوديش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيوتي و بعضى گویند مركاثر و مومن هر دو را باشد زیراكه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كند خود خود شود فاسقان گویند چرا نسق و زیدیم صالحان گویند چرا صلاح زیاده نكرديم انتهى وقد سبق ايضا فى لفظ الخلق فى فصل العاقل من باب

الحداد المعجمة معنى النفس الامارة واللوامة والمطمئنة ناقلا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة
 حادثة اتفاق عليه المليون ان لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في
 انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأنا خلقا
 اخر المراد بالانشاء اضافة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلى الارواح قبل
 الاجساد بالقي عام و غاية هذه الاداة اظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة
 به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلا نه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة العتري
 مظفونة الدلالة والحديث بالعكس فكل رجحان فيدقارومان و اما الحكماء فاجم قد اختلفوا في حدوثها
 فقال به ارسطو ومن تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن ومنعه من قبله و قالوا بقديمها ثم القائلون بحدوثها
 يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تعلق نفس واحدة الا ببدن
 واحد وهذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفاق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها
 لا تغنى بغناء البدن اما عند اهل الشرع فبدالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى
 قديم استقلال او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء وعلى انها غير مادية و كل ما يقبل العدم
 فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و
 مليها ولها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار لا يجرى وافتها قوة له و القول بانها لا تدرك
 الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يدعى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات والشرعية
 بخلافه وقد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كارسطو اتباعه الى ان النفوس
 البشرية متحدة بالفروع و اما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف المزجة والادوات و ذهب بعضهم الى
 انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان
 يكون قوله عليه الصلوة والسلام الذاس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف
 منها ائتلف وما تذاكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما
 بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية
 فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء
 موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس
 باعتبار المعتبر و فرض الفارض حواء كان فرضا اختراعها او انتزاعيا بل لقطع النظر عن كل فرض واعتبار
 كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول
 الخارج والذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قاطعا ومن

النفس • نفس الانتصاب • النفيس (١٤٠٣) • النفاس • النفوس • الناقوس

الذهن من وجه انه ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق للنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن وقد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكل المعنيين والعلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد والعلمى ويجبى ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا وهو بهذا المعنى ايضا ام مطلقا من الخارج ومن وجه من الذهن كما لا يخفى وفي شرح المطالع قدما المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج ونفس الامر •

النفس بفتحين در لغت بمعنى دم ودر اصطلاح صوفيه توزيح قلبهت بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانصباف بفتحين هو عند اطباء ان لا تتأني النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجواهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآنة في نصف الرئة و النصف الآخر مالم •

النفيس كالكریم مقابل الخسيس وقد سبق في فصل السيد المهمة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفساء و هن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم وهي ماخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي نفى العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تره ما و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اي يتبع خروج ذاك الدم ولدا حارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثر و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصفت البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من الصرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النفوس بالكسر و سكون القاف عند اطباء و جمع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاميما الابهام كذا في شرح القانونية و بحر الجواهر •

الناقوس نرد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گویند كذا في بعض الرمائل و در كشف اللغات ميگویند ناقوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و مبادات خوانند و نیز جذبہ كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاميت و قناعت دهرت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الألکيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ۛۛۛ واينرا منكوسي نيز ميگويند •
فصل الشين المعجمة * النجش ، بفتح النون والجيم او سكونها وهولقة الانارة وشرعا الزيادة
 في الثمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا وهو اكثر مما اشتراه هذا
 حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة والعاسدة •

الانتفش بالغاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويدخلها الهواء او جسم غريب كالقطن
 المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

فصل الصاد المهملة * النص بالفتح والتشديد هو في عرف الصوايين يطابق على معان الاول
 كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا
 اعتبارا منهم للغالب ان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص وهذا المعنى هو المراد بالمفصوص في
 قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البرذوي بقوله من الكتاب
 والسنة بيان لقوله ملفوظ وليس المقصود حصر ذاك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص واخواتها
 لا يختص بالكتاب والسنة وهذا وقع في المعصدي ان الكتاب والسنة والجماع كلها يشترك في المتن
 اي ما يتضمنه الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها
 و الثاني ما ذكر الشامي نانه سمي الظاهر نصا فهو منطوق على اللغة والنص في اللغة بمعنى
 الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو
 اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب
 ظاهر ونص والثالث وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمس مثلا
 نانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر مكلما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة
 الى معناه نصا في طرفي الاثبات والذفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا يطابق عليه الاسم فعلى
 هذا حده اللفظ اندي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون
 اللفظ الواحد نصا و ظاهرا ومجما لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد والراح ما لا يتطرق اليه
 احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ من كونه نصا فكان
 شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالمعنى الرابع ان لا يترق اليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل فلا حرج في اطلاق النص على هذه المعاني لكن اطلاق الثالث اوجه
 واشهر و عن الاشتباه بالظاهر ابعد وهذه المعاني الثلاثة الاخيرة ذكرها الغزالي في المستصفى قال في
 كشف البرذوي فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص والظاهر على التفسير الذي اختاره متناخنا
 فلي ائند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فطحي فالمعصر انتهى فمناخنا اي العنصرية

أخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الذاتي من دليل لهذا المعنى الرابع متوافق لمفاهيمهم و المعاني
أخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال املا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الصيغة قالوا
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية
يمكن ان يحمل على المعنى الاظهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى
القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التأويل فيحمل على المعنى الاظهر بل سيق الكلام له قال
في كشف البرزخي وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظفوا ان ليس بين قوله
تعالى وانكحوا الاياص منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع
كونه غير مصوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح
فقد انتعاض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالهرة او التواتر
او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريضة قطعية تنضم اليه
سببا لو سياتا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام
بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و
ان تقدير الكلام واحل الله البيع و حرم الربوا فانى يتمثلون و لم يعرف هذا بدون تاك القرينة بان قيل ابتداء
احل الله البيع و حرم الربوا ويرى ما ذكرنا ما مال شمس الائمة و اما النص فما ازداد بيانا بقريضة تقترب
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في
اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام الامشي
رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و ارى بالاسماع باقتراح صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله
تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقريضة دعوى المحلة
و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص
وضوحا على الظاهر ليس له صبغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو
الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل
على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احتوا
من المفسر انتهى و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا ما يوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها المحقق الى
المعنى الرابع كما لا يخفى والخامس الكتاب والصلة قال المحقق التفتازاني في حاشية المصنف في نسخة
النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس و هو الكتاب و الصلة
انتهى و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاقتراحها في المصنف اليه اعني لفظ النص الظاهر
عبارة النص دلالة على المعنى مطابقة او تضامنا مع سياق الكلام له و عبارة النص على المعنى

بالتزام مع عدم حياق الكلام له وسمى الشاعري العبارة بالمنطوق الصريح وجعل الإشارة من أقسام المنطوق
 الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الامويين من اصحاب الشاعري قسموا
 دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وجعلوا ما سماه الحنفية عبارة وإشارة واقتضاء من قبيل المنطوق اعلم
 ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى مقصودا
 اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى
 ولا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض اتمام معنى اخر كإباحة الزناح في تلك الآية والثالثة ان يدل
 على معنى وهو من لوازم المعنى المقصود كإعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام ان من السميت
 لمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه والقسم الثالث ليس مسوقا اصلا والمتوسط مسوق من جهة ان المتكلم
 قصد الى التلغظ لامادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لتمام بيان ما هو المقصود الاصلي
 اذ لا يفتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين وهوان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا
 في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا
 من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لان يدل على
 مفهومه مفيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر والنص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل
 في الظاهر والنص فاذ تمسك احد في اباحة الزناح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة
 النص لا بإشارته فيدخل الظاهر والنص في عبارة النص وهذا على راي من ذهب الى المباينة بين
 الظاهر والنص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوي الظاهر والعبارة ودخول النص في
 العبارة وقيل بالفرق بان السوق وعدم السوق في النص والظاهر يتعلقان بالمتكلم وهما في العبارة
 والإشارة يتعلقان بالسامع والحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق وبان العبارة اعم من النص لان النص
 المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل او لم يكن محتملا وسواء احتمل الذسخ
 اولو اما تسميته نصا فمشرط بشرط ان يكون احتمال التاويل والتخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا
 الاحتمال يسمى مفعرا وبان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا وبالنظر الى استدلال
 المستدل به يسمى عبارة فالنص والعبارة وان كان كلا واحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار يختلف اسمهما
 فسمى نصا باعتبار الكلام وسمى عبارة باعتبار استدلال المستدل به وكذا في الظاهر تسميته إشارة باعتبار
 المستدل وتسميته ظاهرا باعتبار اخر وبالجمل فعبارة النص دلالة على المعنى المسوق له وإشارة النص
 دلالة على المعنى الغير المسوق له ودلالة النص دلالة على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا
 اجتماعا ولا استنباطا ويصحبها هامة الامويين لسمى الخطاب اي معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه
 ويصحبها نفس الخطاب الشاعري مفهوم الموانعة فقولهم لغة تميزاي لبعده بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجب ظاهر اللفظ فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي يوجب اللفظ من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثبوتا بالضرب ولهذا قيل دلالة الذم ما يعرفه اهل اللغة بالتأويل في معاني اللغة صيغاتها وحقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم القاذف والنهري قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما كف الذي عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احذرهما فيثبت الحكم في الضرب والشم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم القاذف تحريم الضرب والشم ان لا تقول والله ما قلت بفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التائيف بالدلالة قطعية واذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول المائل والقص اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى الواقعة في هذا الوقت لان الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع من حكم الجناية ثابتاً بالحكم بالمعنى وهو في هذين امي الاكل والشرب اظهر ان الشوق اليهما اعظم ولما ترقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتائيف مثلا وفرع كالضرب وعلته موثرة كالذي يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا صميذا جليا وليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءاً من الفرع اجماعاً وههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه ولان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف ويفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا فعلم انها من الدلالات القطعية وليس بقياس فقولهم لا اجتهدا ولا استنبطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسباق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي واما دلالة الانتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يترقب عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد سبق في فصل اتياء التحنانية من باب القاف ويجيء في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير وقيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل البراء المهمة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة والاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمناً او التزاماً والما الفرق بالسوق وعدمه واراد بالسوق ما اريد منه في النص وقال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه الاحتاطر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون فوق الكلام له فتسمى دلالة عليه عبارة او اشارة والذاني ان كان المعنى لزوماً متضمناً للموضوع له فالدلالة انتضاء والا فان كان يوجد في ذلالت المعنى علة يفهم كل من يعرف اللفظ بوضع

في اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لجلها بدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسك بمثله فامد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اعادة و القزم المتقدم اقتضاه ان دلالة المنزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لدلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا معاويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا زماله بدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلاث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لباواسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها •

النقص بالفتح و هو القاف عند اهل العروض اجتماع المصوب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي •

الناقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة راوا سمي نافعا راويا كدعا فان اصله دعو وان كانت ياء سمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاجراج اللفيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حروفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولي عصام الدين في حاشية الفوائد للضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملة و يطلق ايضا على قسم من المضروب و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عدد الحكماء يطلق على ما لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل اللام من باب الكاف • و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لا يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

المنقوص نزد صرفيان ناقص را گویند و نزد شعرا ركني را گویند كه دران نقص واقع شود و بمعني ديگر بجز اطلاق كند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاى او كلمة برداري و باقي مانده را وزن و معني درصحت باشد وزن او از شعري ديگر شود مثاله • شعر • درد هجر آمد و بغزود مرا همسر و غم • صبر و آرام شد از جانم بادوست بهم • اين از بحر رمل مخبون است و اگر كلمة درد و صبر دور كني رباعي بود و اين لاحق است بمنقول كذا في مجمع الصنائع •

فصل الضاد المعجمة * النقص بالنقض وسكون القاف لغة الكسر وتمدُّ أهل النظر يطلق على معان ثلاثة كما في الرشيدية الأول نقض الطرد وهو أن يوجد الوصف الذي يُدعى أنه علة منع عدم الحكم فيه وحاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل وذلك يكون بوجهين أحدهما أن يوجد الدليل في صورة وَم ويُوجد المدلول فيها وثانيهما أن يوجد ولا يوجد مدلوله أصلاً ويعبر عن المعنى الأول بتخالف المدلول عن الدليل وعن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه وهذا هو المعنى من التعريف المشهور للنقض وهو تخلف الحكم عن الدليل فإن المراد بالتخلف الانتفاء وبالحكم المدلول ويسمى نقضاً أجمالياً أيضاً لأنه كما يطلق لفظ مطلق النقص على المعنى المذكور يطلق النقص المقيد بقيد الأجمال عليه أيضاً بخلاف المنع فإنه لا يطلق عليه إلا مقيداً بالتفصيلي كما في الرشيدية ويسميه أهل الأصول بالمناقضة وبالتناقض أيضاً كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج المجاسة علة لانتقاض الوضوء فنقض بخروج القليل من النجاسة فإنه لا ينقض الوضوء وجواب النقص بأربع طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقص والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقص والرابع الدفع بالغرض وهو أن يقال الغرض التصوية بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل فالنسوبة حاصلة لكل حال وإن شئت التوضيح فارجع إلى التوضيح أعلم أن من لم يجوز تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم أم من أن يكون لمانع أو لغير مانع وقال إن تيسر الدفع بهذه الطرق فبها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فلا فإن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها ومن جوز تخصيص العلة وقال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع وقال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة للمانع المخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوز أنه أي تخصيص العلة علة مناقضة والثاني نقض المعارف إما طرداً وإما عكساً والثالث المناقضة وهي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند أو بدونه وتسمى منعاً نقضاً تفصيلياً أيضاً قالوا إذا استدلل المستدل على مطلوب بدليل فالتخصم أن منع مقدمة معينة من مقدماته أو كواحدة منها على التعيين فذاك يسمى منعاً ومناقضة ونقضا تفصيلياً ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد فإن المراد بالمنع منعها عن الثبوت بأن طلب دليلاً على ثبوتها وذلك لا يقتضي شاهد وإن منع مقدمة غير معينة بأن يقول ليس لديك جميع مقدمات معينة ومعناه أن فيه خللاً فذلك يسمى نقضاً أجمالياً ولابد هناك من شاهد لأنه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انتفاء جانب الملاحظة وحضور الشاهد في تخلف الحكم أو استلزامه المحال وهذا وقع في الشريعة النقص الأجمالي بطل الدليل

بعد تمامه متمسكا بجاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به وهو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما
 وان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على
 نقيض مدعى ذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر الحيد السند و الماوى عبد الحكيم في
 حاشية عرج الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول
 يشتمل التفصيلي والاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الاجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الاصوليين عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء
 كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فموقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على الخلف المذكور
 كذاك يطلق على نقض المعارف طردا او عكسا و كذاك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل
 على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي
 لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى الخلف لا يتوهم التدافع بينه وبين كلام التلويح
 و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فلامعترض ان يمنع
 مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمعنه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح
 دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير وعند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه
 كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

النقيض قال العلماء النقيضان الامران المتماعلان بالذات امي الامران اللذان يتماعلان ويتدافعان
 بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالاجاب و الساب فانه اذا
 تحقق الاجاب بين الشيئين انتفى الساب و بالعكس و على هذا لا يكون للتصور نقيض اذ لا يستلزم
 تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و الا انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر
 نصبتهما الى شئ فانه تحصل قضيتان متتاميتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه
 و ان جعل راجعا اليها كانتا متتاميتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الاشائية لا تدافع
 بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان علمت ان مفهوم
 نجبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناقض صدقا و كذبا فيكون
 كل منهما نقيضا لاخر فقلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة و رابطة بين الطرفين فالتناقض
 بينهما من التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقواك
 زيد منجسوب اليه الانسان و ليس نسيب اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب
 اليه انفسا معناه زيد انسان لا مرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قص عليه
 الساب و هذا هو الاعتبار في قول المنطقيين ان ايات النقيض للتصورات محمول على العجاء باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التناقض بيلها اما في الصدق فقط واما في الصدق والكذب معا ولهذا
عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
وقيل النقيضان المتضاميان اي الامران اذا كان كل منهما ذاتيا لآخر لذاته سواء كان تمناع في التحقق
والانقضاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا
مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض ومن ههنا قيل بنقيض كل شيء رفعه والمراد
بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدري كما يقتضي هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم
وقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور
له نقيض الا بان يضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية النبعاد ويصير رفع المفهوم في
نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى * معلّم من هذا ان النقيض في التصور متحقق
بقسميه اعني رفعه في نفسه و رفعه عن شيء بالاعتبارين و اما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول
اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله بنقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان
نقيضه رفعه عن ذاك الشيء فلا يرد ما قيل ان قوله رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان
مثلا بنقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته فيل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب
بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الاجاب باعتباره لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الاجاب الكلي و ما صرحوا
في القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض
حقيقة هو رفع ذلك الشيء و الأرجح ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية
المصدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الاجاب هكذا
ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم وفي حاشية القطبي قال
ابو الفتح في حاشية الحاشية الجالية في بحث النسب قالوا نقيض الشيء رفعه اي نقيض صدق الشيء
رفع صدقه عنه وكذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع والاول في
التصورات والثاني في التصديقات وعلى التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا ولا يمكن اجتماعهما
ولا ارتفاعهما مطلقا وربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق
فيه بالقياس الى ذلك المفهوم وعلى ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان والا انسان وهذان
المتناقضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات

التناقض هو عند الأصوليين تقابل الدائليين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه. ويسمى بالتعارض والمعارضة ايضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة مع بيان الفرق بيده وبين النقص وعَدَّ المنطقيين يطلق على تناقض المفردات وتناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز بان يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا واطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور وبهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية فتناقض المفردتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما وعدم حمل الآخر وتناقض القضيتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى والاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا وبين المفردتين وبين مفرد وقضية وبإضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين وتعييده بالاجاب والسلب يخرج الاختلاف بالاتصال والانفصال والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وقولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالاجاب والسلب بحيث لا يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى نحو زيد ماكن وزيد ليس بمتحرك وقولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالاجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن الذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في اجاب الشئى وسلب لازمه المساوي نحو زيد انسان وزيد ليس بناطق لايعال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الاجاب والسلب لانها اختلافات بغير الاجاب والسلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف اما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره والا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف مائه لو اورد قيدين اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متضاميين في تعريف وانه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الاجاب والسلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط وبطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لالى الاختلاف اذ لا معنى له ويرد عليه الكلidan كفولنا كل ج ب و لا شئ من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني وبالعكس ويمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواقعة اهمالها على نقيض يعني كل كلية من الاجاب والسلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية وهو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارة الى معنى واحد فيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب وليس مختلفين بالاجاب والسلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الاجاب والسلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الاجاب وسلب السلب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الاجاب فنقيضه الاجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لأنه في قوة السالبة السالبة الممكول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة الممكول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة الممكول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشيته القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشئيين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشئى اما ان يكون او لا يكون بديهي و لى و ليس في نفس الامر الذنبه بين شئيين هى سلب السلب اما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلزمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحادهما فيما صدقا عليه اما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشئى واحد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شئى رنعه ان نقيض كل شئى وجودي اى ما لا يكون مفهومه سلب شئى رنعه و اذا كان الرنح نقيضا له يكون ذلك الشئى الوجودي ايضا نقيضا له وهذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى اما يتحقق اذا كان السلب رنعا لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التناقض بينهما بالذات فائدة * اشترطوا في التناقض ثمانى وحدات وحدة الموضوع و الممكول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابي بالثلاثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النصبه الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا •

فصل الطاء المهملة • المستنبط اسم مفعول است استنباط و ان نزل شعرا نام صنعتى است و انجنان بوضع رميدة كه بيتى نويسد راحت بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله • شعر • بزرگا بعالم نديدم كسى • بجز تو شجاع و سخي و جواد • زمانه همى گويمت • كذا في جامع الصنائع ازبى بيت چند ابيات برآيد •

بزرگا بعالم نديدم زمانه • بجز تو شجاع و سخي زمانه

بزرگا زمانه همى گويمت • بجز تو زمانه همى گويمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هى شئى ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لاطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاميس في المقدمة و نقطة المجازاة عند اهل الهند قد سبق في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الامتدال ايضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الامتدال و مغرب الاعتدال و نقطة الامتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

الملقوطة • المناط • التنازع (١١٤١) النزاع اللفظي و المعنوي • المنتفع • النوع

و الشتوي سبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب سبقتا في دائرة نصف النهار في فصل
الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد سبقتا في لفظ السميت في التاء المثناة المتوالية
من باب السين المهملة •

الملقوطة نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كذب بوجهي كه جميع حروف او منقوطة
بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر والاجتهاد في مناط الحكم اى علة اما في تحقيقه او تنقيحه
او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة
بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة ملية لها بالاجماع فاثبات وجودها في
شخص معين بالنظر والاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة
معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين مادل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف
الوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار ومثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء وهذا النوع و ان
اقر به اكثر منكمري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع
بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير
من الناس هكذا في التلويح وغيره •

فصل العين المهملة • التنازع بالزوا المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى
معمل واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية وغيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرنا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •
المنتفع على صيغة اسم الفاعل من الانتفاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من
باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق
كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند
الملطفيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى مذوعة و
موجبة و ربامية و يجيء في فصل الهاء من باب الوار الثاني الكاي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط
في جواب ما هو و يسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر وغيرها في جواب ما هو و
هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو لاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين
و المراد بالمقول على كثيرين اسم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج
عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالهنص و المندومة كالمثاق و يعم الفعل والقوة ايضا و قولنا

بالمعنى فقط يخرج الجنس والفرق العام وفصول الجذاس وخواصها و قولنا في جواب ما هو الجنس الفصل
والخواص الساملة الثالث الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولنا وبمعنى
نوعاً إضافياً فالكلي يجب أن يحفظ عليه لئلا يخلو أحد من الجنس و الإخراج الشخص قبل هذا إنما يصح
إذا لم يعتبر قيد الأولية فإذا سئل عن زيد وفرس معين بما هما أجيب بالحيوان إلا أنه ليس مقولاً عليهما قولاً أولاً
ولا حاجة في إخراج الأى قيد الكلي و قولنا يقال عليه وعلى غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة
تحت جنس مطاقاً كالماهيات البسيطة التى لا يحمل عليها جنس أصلاً أو تحت جنس لتلك الكليات
كما هو اظاهر وعلى الأولى كان قولنا في جواب ما هو مخرجاً لفصول الأنواع و خواصها إذ الجنس يقال
«أيها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجاً لسيئ لأن تلك الأمور مخرجة بالقيد السابق
لكونها سائطاً هو مركبة من اجزاء متصارفة ولا جنس لها يقال عليها راصيد الأولى فيزعم الامام للاحتراز عن
الدفع مقيماً الى الجنس البعيد فانه ليس نوعاً له بل للقريب ورد عليه ما احب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم
حيث حكموا بان نوع الأنواع نوع لجميع ما يوقه من الاجناس بل الأولى ان يكون ذلك احترازاً عن الصنف
وهو النوع المقيد بقيد مخصصة كلية كالرومي والزيجي ان لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو
بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد ماله لا يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب
بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور و قد هذا يلزم
احد الامر ان ترك الاحتراز به عن الصنف يبطل حكمه الاول و اما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس
الى الجنس البعيد ويبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل مطلقاً لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس
مقولاً عليه لا واسطة فالامر الثاني لازم ضرورة خرج النوع بالقياس الى الجنس الدمد عنه فان قول الجنس
البعد عليه بواسطة قول الجنس القريب وان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد ويلزم الامر الاول
فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الإضافي اخص كلاً من معاون في جواب ما هو ويرد ان حسناً لوميل
الكلى الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو واما كل حسناً لشماله جهيع امراد المحدود مع
إخراج الصنف ان لا يقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولان في ذلك الجواب على شئ واحد لا يرد
ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعاً لاعمهما كالضحك والماشي فانهما
يقالان في الجواب على هذا الضاحك والماشي وذلك الضاحك والماشي وليس الضاحك نوعاً
للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الأولى تشمل
ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كل واحد منهما وان يفهم انهما مختلفان
عموماً و خصوصاً و اخصهما النوع الإضافي وهو المراد والعبارة الثانية مريحة فيه * فائدة * النسبة بين
النوعين العموم والخصوص من وجه فانهما يتصادقان معاً في النوع السامل ويصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط والاضافي فقط في الاجناس المتوسطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها وهي اجناس فكل حقيقي اضافي * فائدة * كل من الحقيقي والاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع وهو النوع العالي كالجسم او اخصها وهو السائل كالانسان او اعم من بعض و اخص من بعض وهو المتوسط كالجسم الغامي والحيوان او مابينها للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان فلنا انه ليس بجنس والجوهر جنس له الا ان السائل هذا يسمى نوع الانواع وفي مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى ما فوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنان لانه يمتدح ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الامراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع وهو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سائل لامتدح ان يكون تحته نوع فان كان نوع فهو سائل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السائل يباين جميع مراتب الجنس و بين كل واحد من الباينين من الجنس و بين كل واحد من الباينين من النوع يطلب من شرح المطالع و حاشيته

السيد المذد •

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلبي والجزئي و التوبة هي الموجهة كما عرفت •

فصل الغاء • المنشف بالشيخ المعجزة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو مرد نفوذ كند در مسامات عضو و اثران ظاهر شود در جاد چون نوره هكدا في بحر الجواهر •

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمة و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق • و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط • و نصف الدار الحادث يسمى بنصف نهار الامق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل الدار و بقطبي الامق الحادث كذا ذكر عبد العالي البرجندي في حاشية اچمة ميذني و النصف الشرقي و الغربي من الامق مر في فصل القاف من باب الالف • و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من العلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط •

التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف اعداد و طريقه معروفة في كذب الحساب •

المنصف على انه اهم مفعول من التصنيف عند اصحابه هو العدد الحاصل من عمل التصنيف
كالاربعة الحاصلة من تصنيف الثمانية و يسمى ايضا حاصل التصنيف و نصفاً و يطلق ايضا على العدد
الذى تريد تصنيفه كالثمانية في المثال المذكور • و قد افقاه هو حاصلهم من ماء الغيب حتى ذهب
نصفه و بقي نصفه و غلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب و قد سبق في لفظ الطاء ايضا في
ناتص باب الطاء المهمة •

فصل القاف • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متواليه كقوله تعالى
انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر من البديع •
مطف النطق عند النحاة هو المطف بالسرف كما مر •

النطق بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجى و هو اللفظ على النطق الداخلى الذى
هو ادراك الكليات و على مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الافعال اى الادراك و هو
الغفص الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في يدع الميزان في بيان الذسب ما حاصله
ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جذان الانسان التي ينفقش فيها
المعاني و لاخفاء في اثها لا توجد في البهائم و الملائكة و المجرى افقد الجذان في الجن و الملائكة و لقد
انفكش المعاني في البهائم انتهى •

الناطق عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل المين من باب السين المهملتين •
النطاق بالكسر لغة كل ما يشد به و مطك و المنطقة اخص و هى ما يكون شد الوسط به متعارفا
و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة ماتهم قسموا التداوير و الاملاك الخارجة المراكز الى اربعة
اقسام و سمو كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات
كدورية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على
البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي و توضيح ذلك انهم قسموا الانلاك الخارجة المراكز
و التداوير اى كل واحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سمو كل واحد منها نطاقا اثنان منها
سفليان متساويان و اثنان منها علويان متساويان و اختلغوا في مباهي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد من
مركز العالم بذاء على ان مقتضى خروج المركز تحلق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير
ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المراكز خطين يخرج احدهما من مركز العالم الى البسفين
الابعد و الاقرب اى الارج و الحضيض و الخط الاخر يمر بامدين الوسطين بحصب الممانعة و هما نقطتان
متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الارج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز
العالم والاخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

إلى لوج الخارج أكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه إلى حضيضه أصغر
 من نصف قطره بما بين المركزين فلا مسالة بين الودج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج
 من مركز العالم إلى أيتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج إليها بالضرورة و يمر هذا الخط
 المار بالبطين الأوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج ان يحدث هناك
 في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالودج و الحضيض والمثلثان يشتركان
 في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الأبعاد التدوير بخطين
 يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه إلى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين
 منطقتي التدوير و الحامل فابعد بين مركز الحامل و الذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة
 التدوير و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل إلا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كل واحد
 من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الأولين و منهم
 من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف مصير الكواكب في الحركات ان الغرض الأصلي من اثبات الخارج و
 التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و المتوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز
 بخطين احدهما من مركز العالم إلى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه لأن الودج و الحضيض كما انهما
 البعد البعد و الأقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحديث يكون هناك
 زاوية التعديل اعظم مما في مائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الودج و الحضيض على بعد تسعين جزء
 منه من اجزاء ملك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاء يسميان بالبعدين
 الاوسطين بحسب المصير لأن السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج
 احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول
 و ينتهي طرفاه إلى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان إلى ذلك المحيط
 من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المصير لتوسط الحركة في السرعة و
 البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في
 التقسيم الاول و هناك اي عند كل واحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان
 العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين إلا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم
 الاول و لا خلاف في مبدأ قسمين منها لانهما الودج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و
 إنما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل إليه الكوكب
 بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على التوالي حركة الكوكب
 من الودج و الذروة سواء كانت على غير التوالي البروج كحركة القمر على التدوير او على التوالي كما في ماعداها و

كذا انطاق الاول من الحاصل ما يصل اليه التدوير بعد مجازته اوج الحاصل والثاني والثالث والرابع على التوالي حركته على محيط الحاصل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في انطاق الاول والثاني فهو هابط وفي الآخرين صاعد وفي الاول والرابع مستعمل وفي الثاني والثالث منخفف اعلم ان اعتبار خروج الخطتين المماسيتين لمحيط التدوير من مركز الحاصل مذهب صاحب الملخص وقد يقع فيه صاحب التبصرة والجمهور اعتمدوا خرجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقيين العلويين ولا السفليين متساويين لان الذرة المرئية والخصيف المرئي لا يكونان غالبا على منتصف القطعتين البعيدة والقريبة ترسخه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحاصل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى والسفل ولا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير وبعده عن مركز العالم وهما منتصف القطعتين البعيدة والقريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذرة المرئية ومع اسفله هو الخصيف المرئي فان كان مركز التدوير في الارجح والخصيف كانت الذرة والخصيف المرئيان في منتصف القطعتين المذكورتين وان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه وبحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذرة والخصيف عن المنتصفيين فتختلف المقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا وقد سبق في المقدمة •
المنطقة بالكسر كمر بند كما في مدار الاصل هي عند اهل الهيئة دهر عظم حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها وتسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في ظ القطب • ومنطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار ونطاق الفلك الاعظم ايضا • ومنطقة ذلك البرج تسمى منطقة البروج ومنطقة الحركة الذاتية وفلك البروج ايضا ونطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وقد تطلق المنطقة ويراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المظفة مع ارادته منها منطقة البرج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيجي وعند الاصويين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالة فقد تكون دلالة بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح وغير الصريح فان احكم في غير الصريح وان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح وهو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير صريح وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة افتضاء وايماء واسارة لانه ان يكون مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء

قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة لاقتضاء أما لصدق فنحورزع
عن امتني الخطأ والنصيان اي مواخذة الخطاء والنحيان اذ لو لم يقدر لمواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما
لم يرنا وأما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر هل القرية لم يصح عقلا لان حوال القرية لا يصح
عقلا ؛ أما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا
اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترون بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا
اي يقترون الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذاك الحكم اي الوصف لتعليل ذلك
المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل و يدل عليه و ان لم يصرح به ويسمى تنبيها و ايماء كما
يجيء و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل و
دين فقل و ما نقصان دينهن قال يمكن احدهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه
قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر مما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك
الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره و بالجملة فالمنطوق
يشتمل الصريح و غير الصريح فدلالة لا تقل لهما اف على تحريم التانيف منطوق صريح و على تحريم الضرب
مفهوم و دلالة يمكن احدهن شطر دهرها لاتصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما
منطوق غير صريح هذا لكن بين المفهوم و غير الصريح من المنطوق محل تأمل أعلم ان المنطوق و المفهوم
من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم
من اللفظ نطقا اي في محل النطق و المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق و هكذا وقع في الاتقان
ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق وقال انه اناد المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره
احتمالا مرجوها فالظاهر انتهى وقد يقال ان لفظ ما ههنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ
على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور و المفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا
في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور و المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على
ما وضع له و غير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هكذا يستفاد من العسدي و حاشيته للتفتازاني • **فائدة •**
قال بعضهم الالفاظ اما ان تدل بمنطوقها او بنحوها و مفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط
منها حكاه ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم
والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة اشارة •

المنطق بضم الميم و كسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للمعيار و التقدير بمنزلة الواحد
في العدد و المقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد و لو حدثت بعدها بعدة اما مرة او مرارا و ما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بحيطه الذي يقدر بالمرج الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان و الكميات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المقياس بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا نقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يويده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهمة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكمور قد سبق في فصل الراء المهمة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستئطاة ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزل اهل جفر عبارت است از ماختن حررف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفقا اي ماتت او بالفداء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيته كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيء من الماكول و الملبوس و السكنى فتتداول نحو العبيد فان مالكة مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره و قال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب الكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

فى الزمانى شرح صحىء البخارى ودر تىصير القارى مىكوبد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر باباطن است بى اكر اين مخالفت در اعتقاد ايمانى است نفاق كفر است و كرنه نفاق در عمل انتهى •

فصل الكاف • المناصك هي امور الحج جمع المنصك بفتح السين وكسرها في الاصل

المتعبد و يقع على المصدر و الزمان و المكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس و المغرب انه بمعنى الذبيح ثم استعمال في كل عبادة كذا في جامع الرموز و في البرجندي هي في الاصل جمع منصك مصدر منصك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منصك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

الزهك بالفتح و سكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت الزهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك و بيت منهوك و في بعض الرمايل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • و يوبده ما في عروض سيفي منهوك بيتى است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرد مثاله • من يشترى الباذنجان • كه بر وزن مستفعلى مفعولات است از بحر مذسرح •

فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

الزئزل بالزاء المعجمة عند المحدثين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

الغزلة بفتح الغين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك

و قد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دور الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اهم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مر و اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتمالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم و ازمنا اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة و نظروا اول الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر روعته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا و انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يخفى في اخر الشهر ليلتين تقريبا ماحقهما يومين

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بصيغته الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان و المكيالات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا قلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يريدة ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهمة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهمة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستئطاة ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزد اهل جفر عبارت است از ساختن حروف از عدد

حرف لفظي و ند مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيته كما في لمفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شئ من الماكول و الملبوس و السكنى فتتداول نحو العبيد فان مالكة مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما المقار فلا يفتى به الا ان تضيقه مكره كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الترماني شرح صحيح البخاري ودر تيسير القاري ميگوید نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر باطن است بجز اگر این مخالفت در اعتقاد ایمانی است نفاق کفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى •

فصل الكاف • المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح السين وكسرها في الأصل

المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الأثير لكن في الأساس والمغرب انه بمعنى الذبيح ثم استعمال في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الأصل جمع منسك مصدر نسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

النهك بالفتح وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرسائل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤيده ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثانه • من يشتري الباذنجان • كه بروزن محتمل مفعولات است از بحر مذروح •

فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

النزول بالزاء المعجمة عند المحققين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

الغزلة بفتح الغين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك

وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مروا اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم و ايامة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فظفروا اولاً الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا و انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا ناحطوا يومين

النطول بالفتح وضم الطاء عند الأطباء هو ان تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضو ناترا و ليس بينه و بين السكوب كثير فرق فان السكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الاقرائي و النطول بالفتح واحد النطولات و هي المياه الغائرة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصّب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالانكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطمت رأس العليل بالنطول وهو ان يجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا وقد يطلق على الصوفة المنموسة في الادوية التي اغليت اذا وضعت على العضو وقد يطلق على ماء مسخن و يصب على العضو من غير ان يطبخ فيه شئ من الادوية كذا في بحر الجواهر •

النعلي بياء النسبة عند المهندسين شكل مصطح يحيط به تومان متفقا لتحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب •

النفل بفتح النون و الغاء لغة هو الزيادة و الغنيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحلات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و هذه حمي ولد الزنا نافلة لكونه زئدا على مقصود الدكاح ماذة شرع للحصول الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و هي الشريعة يطلق على زيادة يخص بها الامام بعض الغامدين و ذلك الفعل منه يسمى تمفلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما فتح عذرة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و السنن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوعا و مندوبا و مستحبا و حكمه الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مأمورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق المجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي و جمع من الشافعية على انه حقيقة و مبنى الخلاف ان الامر حقيقة الموجوب فقط مكان مجزا في الذنب او مشتركا بينه و بين الذنب فكان حقيقة فيهما معنى هذا الذنب يداين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة بمع السنة و على هذا قيل الذنب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن الحرام و المكروه ان المطلوب فيهما ترك الفعل و عن المباح و الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ان ليسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم النج عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مخيرا او غيرهما اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه و اما هما اى المخير و الموسع فلا ذم و ان كانا مما يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة فبقراءة من غير ذم احتراز عن الواجب الذي هو غير تلك التلثة و بقوله مطلقا عن تلك التلثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا الملامة بدليل انه قسم اول الحكم الى الوجوب و الحرمة و الذنب و الكراهة و الاباحة ثم عرف المذدوب بهذا فلو اراد بالذم الملامة لبطل التصريح بسنة الهدى فالمراد بالذم الرقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الذنب خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض

فعلمه فقط سببا للثواب و حكمه ايضا الثواب على الفعل و عدم العقاب على التزلف و لا خلاف ايضا في تسميته مأمورا به انما الخلاف في ان التسمية بالحقيقة او بالمجاز و قد سبق ايضا في لفظ الصنة في فصل الذون من باب العين المهملة ما يتعلق بهذا •

النقل بالفتح و سكون القاف عند اهل النظر هو الاتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا انه قول الغير و الآتي به يسمى ناقلا و ذلك القول يسمى منقولا و لا يشترط عدم تغيير اللفظ بخلاف المحدثين فانهم قالوا لا يجوز تغيير اللفظ في الحديث و يجوز في غيره ان في تراكيبه امرار و دقائق و الاتيان بوجه لا يظهر انه قول الغير لامريحا و لا كذابة و لا اشارة امتباس و المقتبس مدح في اصطلاحهم و تصحيحه هو بيان صدق ما نسب الى المنقول عنه هكذا يستفاد من الشريفة و خلاصة الخلاصة و عند اهل العربية قد يستعمل بمعنى وضع اللفظ بازاء معنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا سواء كان مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة اولا و قد يخصر و يستعمل بمعنى الوضع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة و هذا المعنى مختص بالمنقول المقابل للمجاز بخلاف المعنى الاول فانه قدر مشترك بين المنقول و المجاز هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و بعضهم لم يشترط في النقل قيد المذامبة و ادخل المرتجل في المنقول و قد سبق في فصل اللام من باب الراد المهملة فعلى هذا النقل وضع لفظ لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر •

نقل النور عند المتكلمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الوار •

تعديل النقل و نقل القمر من المائل الى البروج قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة •

المنقول هو ما ينقل من مكان الى مكان و يحول من هيئة الى هيئة كالكتاب و المنشار و الطصت و الجنازة و ثيابها و السلاح و الخيل و الحمار و العبيد و الات الزراعة و الشجر و الشرب مع الارض و الحمام مع البرج و النخل مع الحوارة كذا في جامع الرموز في كتاب الكراهية هو عند اهل النظر يطلق على قول الغير الماتى عنه كما عرفت و عند اهل العربية يطلق على لفظ وضع لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر اولا و على لفظ وضع لمعنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا و على المعنى الاخص منه و هو لفظ غالب في غير المعنى الموضوع له اولا بحيث يفهم بالقرينة مع وجود العلاقة بيده و بين المعنى الموضوع له اولا و ينسب الى الخائل ان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيسمى منقولا شرعا ان كان ناقله شرعا و منقولا عرفيا ان كان ناقله عرفيا و منقولا اصطلاحيا ان كان ناقله اصطلاحيا و باستتبار انقسام كل من وضعه للشيء لغوي و شرعي و مرفي و اصطلاحى ينقسم ستة عشر تقسيما حاملة من ضرب الاربعة في الاربعة اقسام بعض التقسام هذا لا يتعلق به في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى مرفي او اصطلاحى مثلا و غير ذلك لان اللغة اهل و النقل ظاهر عليه فلا يقال منقول لغوي ثم المعنى الثاني المنقول ان لم يكن من افراد المعنى الاول فلفظ حقيقة

في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا اي حقيقة في الركان مجاز في الدعاء و ان كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة و هي في الاصل امم اما يدب اي يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من اراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ ام يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول تسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتحلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تحلل فان لم يكن النقل لمصادمة فمرتجل و ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول و الانفى الاول حقيقة و في الذاتي مجاز فميزي على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة والذات كذا في التلويح في التقسيم الثاني •

الانتقال هو في علم النجوم عبارة عن تحويل القمر فالتحولات القمر تسمى انتقالات و في علم الكلام عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر و هذا الانتقال الجبره و اما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا في شرح المواقف في بحث العرض لا يفتقر و في علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وج الدلالة من الاول كما في مناظرة الخليل الجبار لما قال ربي الذي يحيي ويميت فقال الجبار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه مقتله فدلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء والاماة فانقل عليه الصلوة والسلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالشمس من المشرق مات بها من المغرب فبهت الذي كفر اي الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الاتي بها لان من هو اسن مذه يكذبه كذا في الاتقان في نوع جدل القران قال في التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و اقسامه المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكليمة و يشتغل بالآخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام و انما اطلق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر و الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الصحيح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •
 النملة بالفتح و سكون الميم عند الاطباء بثور تحدث عن صفراء حريفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية
 اوجبت النملة الساعية الاكالة و لا اوجبت النملة الساعية فقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحبس
 فيما دون الجلد و اوجبت النملة الجارسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في الموجز و بحر الجواهر •
 المناولة هي عند المحدثين نوعان النوع الاول ما اقدرن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من
 تعميق المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدفع الشيخ اصل كتابه او فوهه المقابل له للطالب و يقول
 له هذا سمعي او رايتي عن فلان فاره عني او اجزت لك روايته ثم يديقه اي كتابه في يده تمايكا او انتساخا
 و تأنيها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المصنوع له و الشيخ عارف متيقظ فيتأمل ثم يقول هو سمعي
 او رايتي مارو عني وسمي هذا القمص بعرض المناولة و عند الزهري و جماعة انها في القوة كالسماع و لذا جوز
 فيها اطلاق حدثنا و اخبرنا و الصحيح انه دره و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما
 بالتعليك او بالعارية لينتسخ منه و يقابل عليه و الا ان ناواه و استقر في الحال فلا يتبين ارفعيته لكن لها زيادة
 مزية على الاجازة المعينة و تأنيها ان يخاوله الشيخ سماعه و يخبره ثم يمسكه الشيخ و هو ادون و لم يكن
 اعلى من الاجازة المجردة تذاذ الاصوليين و اما عند المحدثين فلها مزية كما عرفت و رابعها ان ياتي
 الطالب بنسخة و قال هذه روايتك ففاره و اجزني روايته فان اجازة الموثوق بخبرة و معرفته جاز و
 الا فبطل و لو قال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع براءتي من الغلط لكن جائزا حسنا و النوع
 الثاني ما لم يقترن بالاجازة بل يناداه و يقول هذا سمعي فالصحيح تذاذ الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها
 و جوز المحدثون لان قواء هذا سمعي مطلقا كقوله حدثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في
 خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخشش و صواب و نائل مثله و نواله در اصطلاح صوفيه چيز است كه ميرساند حق اهل قرب
 را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق كرده ميشود نواه را بر هر خلعتي كه ميپوشند اذرا كذا في اطائف الفات •
 فصل الميم • النجوم بالجم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض
 النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديكه و زيدن گيرد كما في الصراح و نود صوفيه و زيدن باد عنايت
 را گویند كما في بعض الرسائل •

النظم بالفتح و سكن الظاء المعجمة في اللفظة جمع الاول في سلك و في الاصطلاح كما في جليلي
 المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مركبا كما في تقسيم نظم القرايب الي الظاهر
 و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى حتى

لوقيل في • مصراع • قفازبك من ذكرى حبيب ومنزل • قفا من حبيب ذكرى ومنزل • كان لفظا لا نظاما لعدم كونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى وهذا بخلاف نظم الحروف فانه نواحيها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لوقيل مكان ضرب ربح لم يخل بنظم الحروف والثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني والبيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه ومنه نظم القرآن والشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتبر من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظاما وانه بالغ في ان الفضيلة في تطبيق الكلام على مقتضى الحال والا فالنظم عند المحققين ما عرفت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات او الالفاظ المترتبة كذاك هكذا يستفاد من الاطول في الخطبة وفي بحث التعميد وارباع الكلام الموزون در جامع الصنائع گوید نظم در صنعت شعر سخن موزون را گویند و در مجمع الصنائع گوید كلام منظوم ده قسم است غزل و قصيدة و تشبیب و قطعه و رباعي و فرد و مثنوي و ترجیع و مسقط و مستزاد •

نظم النثر نزد بلغا نثریست که چون حروف بعضی الفاظ بدیگری وصل کنند بطریق نظم خوانده شود و این لاحق است بمتلون مثاله مجلس سامی ترا عزیزا در مخدوم بنده پرورتاج و دل سید اکابرو الغضلاء مغفر الامائل دام تمکیده بندگی با کمال شوق و تواضع گری و نیاز مندی بخواند پس انکه بخاطر خود مقرر شناسد که ما الخ ابن نثر است و طریق نظم او این است • نظم • مجلس سامی ترا عزیزا • در مخدوم بنده پرورتا • چ و دل سید اکابرو ال • فضلا مغفر الامائل دا • ابن بحر خفیف است • م تمکیده بندگی با کمال • شوق و تواضع گری و نیاز • زمندی بخواند پس انکه بخا • طر خود مقرر شناسد که ما • این بحر متقاربست کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

النظامية فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدوة طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله تعالى ان يفعل بعبادة في الدنيا ما لاصلاح اهم فيه و لا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تزييه تعالى من الشرور و القبائح لا يكون الا بصلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى مربدا لفعله انه خالفه على وفق علمه و كونه مربدا للعبد انه امره و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض لجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجهل المركب و الايمان مثل الكفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و هيوانا و انسنا و غير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن اي ستر بعض المخلوقات في بعض و التقدیم و التأخر في الكمون و الظهور و قالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب

من الأمور الآتية و المأفية وعرفت الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا يمكنهم التلويين بعينه بل بامسح منه و قالوا النواتر يحتمل الكذب و كل من الجماع و القيلس ليس بحجة و ملوا الى الرنص و وجوب النص على الامام و ثبوت النص على امامة علي لكنه كتمه عمر و قالوا من سرق ما دون نصاب الزكوة كمائة و تسعة و تسمين درهما او ظلم به على غيره بالنصب و التمدي لا يفسق به كذا في شرح المواقف •

النوم بالغتج و سكون الواو خواب و هو حالة عارضة للحيوان فيعجز عن الحساسات و الحركات الغير الضرورية و الغير الارادية بسبب تصاعد البخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغلفة للروح النصفاني مانعة عن نفوذه في الاعصاب فقله عن الحساسات اي الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا للبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم فيدر ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البداهة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض و يخبر به محاكيا له بالامور الخيالية و قوله و الحركات الغير الضرورية الى اخره لاحذرا من الحركات الطبيعية كالتنفص و نحوها فانه لا يعجز عنها و لذا عرف ايضا بتدرك النفس استعمال الحواس تركا طبيعيا •

النوم المتململ هو ان يكون بين النوم و اليقظة هكذا في التلويح و غيره •

فصل النون • التلويين هو في الاصل مصدر نونته اي ادخلته نونا و في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتأكيد الفعل فقولهم ساكنة اي بذاتها لا تضرها الحركة العارضة مثل عادن الاولى و هي شاملة لنون من ولدن فخرجت بقاوم تتبع حركة اخر الكلمة و انما لم يقل تتبع الاخر لان المتبادر من مذابعتها الاخر لحوقها به من غير تخلل شئ و ههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة و التلويين و لم يقل اخر الهم ليشمل تلويين الترم في الفعل و القيد الخير لاجرا نون التأكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية و في المغني النون تأتي على اربعة اوجه الاول نون التأكيد و هي خفيفة و ثقيلة و هما اعلان منذ البصريين و قال التلويين الثقيلة اصل قال الخليل التوكيد بالثقيلة ابلغ و تختصان بالفعل و الذاتي نون الاناث نحو يذهب و هي اسم خلافا له انزي و الثالث نون الوقاية و تسمى نون عماد ايضا و هي تلحق قيل ياء المتكلم المتكسبة بواحد من ثلثة الفعل و اسم الفعل و الحرف لحفظ حركة ما قبلها و لذا سميت نون وقاية و الرابع التلويين و هو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بنمير توكيد فخرج نون حسن و نون لنفسها و اتسامه خمسة تلويين التمكن و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف اعلاما ببقائه على اصله و يسمى تلويين الامكنية و تلويين الصرقة ايضا كقيد و رجل و تلويين التفكير و هو اللاحق لبعض الاءاء المبنيّة غرقا بين معرفتها و نكرتها كصب و ميا و تلويين المقابلة كصلمات جعل في مقابلة الذوق في مسلمين و قيل هو عوض من القسمة نصبا و قيل هو تلويين التمكن و تلويين الموضع و هو اللاحق عوضا من حرف املى او فاقد او مضاعف اليه مفعولا و جملة فتلويين جواز

هو من الياء المعذونة و جذدل فانه عوض من الف جفائل قاله ابن مالك و نحو كل و يعض اذا قطعا
 على الاضامة و نحو يومئذ و تنوين الترثم و هو اللاحق للقواني المطلقة بد" من حررف الاطلاق و هو الالف
 والياء و الواو و الذي مرج به حيبويه وغيره من المحققين انه جيئ به لقطع الترثم و هو التغني الذي يحصل
 بحرف الاطلاق لقبولها صد الصوت فاذا انشدوا و لم يترنموا جاوا بالغون في مكانها و لا يختص هذا التاوين بالاسم و
 زاد للاخفش و العروضيون تنويذا سادما سموه الغالي بالعين المعجمة و هو اللاحق للقواني المعقيدة سمي به
 لتجاوزه حد الوزن و يسمي الاخفش الحركة التي قبلها غلوا و فائدته الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن
 عميش من نوع تنوين الترثم زاعما ان الترثم يحصل نفسها لانها حرف اغن و انكر الزجاج و السديرافي ثبوت
 هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو الحجاج بن مغرور ان ظاهر كلام سيبويه في
 المسمى تنوين الترثم انه نون عرضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق
 للقواني المطلقة و المعقيدة تنويذا مجاز و اما هو نون اخرى زائدة و لهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و
 القم و يثبت في الوقف و زاد بعضهم حابما و هو تنوين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادي
 المضموم و ناما هو التنوين الشاذ و فائدته مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام
 التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادي و تنوين صرف ما لا ينصرف قسما برامة و العاشر تنوين
 الحكاية مذل ان تسمي رجلا لعاملة لبديبة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات
 باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن فهي تكون على
 حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة لان كل ما يصدر من لفظ كن
 فهو تحت حيطنة اللوح المحفوظ ملذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب
 الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب الصفة • و در لطائف اللغات ميكويد نون در اصطلاح صوفيه
 عبارت است از علم اجمالي در حضرت احديت و نزد بعضى كذايت از عقل كل است و نزد صاحب
 فتوحات مكيه عبارت است از عرش عظيم و نزد بعضى كذايت ار بحر نور است و مرجع كل يكيست
 انتهى • و در كشف اللغات ميكويد نون در اصطلاح منصومه اممى است از اسماء الله تعالى و ان تجلي
 حق است باسم ظاهر در هر مجمع الكوان •

فصل الواو: النحوي بفتح الذون و سكون الحاء في اللغة الجانب و الطريق و القصد و اعراب كلام
 العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة
 و صاحب هذا العلم يسمي نحويا و النحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوى على ما في
 القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى المصوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفرد هما بهذا المعنى اما
 كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي •

• الانحاء التعليمية • بحث في المقدمة في بيان الرئوس الثمانية •

النمو بتعديده الواو هو الذبول من انواع الحركة الكمية ونسر بالزيادة حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية والاعطار الجوانب اى الطول والعرض والعرض مقيده الزيادة خرج الذبول والهزال والتكاثف الحقيقي ونوع الورم والانتقاص الصناعي لانها انتقاص حجم الاجزاء وبقيده الاصلية خرج السمن لانه زيادة في الاجزاء الزائدة وبقيده بما ينضم اليه يخرج التخلخل الحقيقي وتعيد على نسبة طبيعية خرج الورم والزيادة الصناعية لانها ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة مصلها وقيل السمن والورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعة من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه وقيل الالف واللام في الاجزاء الاصلية للاستغراق فيجب ازيداد كل لجزء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم ومية انه يخرج حينئذ بعض الاجزاء الاصلية كما اذا خلع يد شخص قادها لاتنمو وينمو بانى الاعضاء قيل بدعته من جميع الاعضاء الاصلية فى اجملة ولا يضر عدمه في بعض الاشخاص وفي بعض الاحوال وقيل المراد ازيداد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد ازيداد يكون في جميع الاقطار والظاهر ان السمن والورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها وقيل السمن والورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية ومية ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل ويمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية والسمن ليس كذلك ويتوجه عليه ما قرر انما من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاعلى اولى ثم الاجزاء الاصلية هى ما يتولد في بعض الحيوانات من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة هى المتولدة من الدم كالشحم واللحم والسمن وقولهم في بعض الحيوانات لان ادم وهواء وكذا قنص وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هى ما يتولد من المني او مما هو بمنزلة المني كالبدن لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشبه النمو الذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يضمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل وتحققه ان الزيادة اذا احدثت الممانذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندمعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا ما رسيها فان اجزاء الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تغريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم الا ان اسم النمو مخصص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعينه عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المقتضى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منهما في اینه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس بحركة في الكم وقد اوجب منه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في ممانذها وتشبهها ونقص مقدارها

صند الذبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكبرة و قال السيد السند ان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ما قاله الامام هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

الغاصية هي القوة التي فعلها النمو و القياس المنمية الا انه روعي المزاجية فاسند الفعل الى السبب كذا في شرح المواقف اعلم ان من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي يذميه فمراده يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها ما مر في لفظ المكاباة في ناقص باب الحاء المهملة ومنها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لو توجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضميا ربما يغفل عند كذا في الاطول في اول فن المعادي و الفرق بينه و بين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتأمل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الجلي حاشية المطول ومنها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك و يؤيد هذا ما وقع في الشريفة ان الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري و ان ذكر لازمة خفاء البديهي يسمى تذنيها انتهى و قال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان و التنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته و بيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر السهل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذاك الفصل ومنها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يسمى انشاء و تذنيها و يندرج فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و الذداء و الاستفهام و المنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام و اما لغيره وهو الامر و النهي و الى غيره و يخصون التنبية و الانشاء بالخير منهما و يعدون هذه التمني و الترجي و القسم و الذداء و بعضهم يعد التمني و الذداء من الطلب انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشيته تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف و كذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى و في بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صيغية فهو تنبيه اي اعلام على ما في ضميرة و يندرج فيه التمني و الترجي و الذداء و القسم و الاستفهام و الفاظ العقود و فعلا المدح و الذم و التعجب اصطلاحا و لامذاتة فيه و دلالة الذداء على طلب الاقبال و الاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التنبية و هكذا في شرح المطالع و غيرهما و منهم من عد التمني و الذداء و الاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف و منها الايماء و هو عند الاوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح و هو الاقتران بحكم لو ام يكن هو او نظيره للتدليل لكن

بمعناه جدا أى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم أى بوصف لولم يكن ذلك الحكم أى الوصف
او نظيره لتعميل ذلك المقصود لكن اقترانه به بعيدا فيحصل على التعميل لدفع الاستبعاد و يرجع الى
هذا ما قال معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رتبة فى المثال الآتى بحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي
فى نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم او نظيره للتعميل أى علة لقول الشارع و حكمه كان بعيدا جدا من
الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن
ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم مثال كون العين
للتعميل ما قال الاعرابي هلكت و اهلكت فقال النبي صلى الله عليه و اله وسلم ماذا صنعت قال و انصت
اهلي فى نهار رمضان فقال اعتق رتبة الحديث فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان
حكم الوقاع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و تاخير لبيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفروا لشك ان الغاء للتعميل فيحصل
عليه و الاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء فان
ذلك و ان بعد لئنه ليس بمنفع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ منه بعض الارصاف و علل بالهاتين سمى
تلقين المناط مثاله فى قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له فى العلة اذ الهندي ايضا كذلك و
كذا كون المحل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال و كونه وقاعا لا مدخل له فبقي كونه امسادا للصوم فهو العلة
و مثال كون النظر للتعميل قول النبي صلى الله عليه و اله وسلم و قد سألته الخثعمية ان ابى ادركته
الوفاء و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه و اله وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية من دين
الله فذكر نظيره و هو دين آدمي فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع و الا لزم العيب ففهم منه
ان نظيره فى المسئول عنه و هو دين الله كذلك علة بمثل ذلك الحكم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا
يسميه الأصوليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه
وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب الايمان ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مداسبا له مثل
قوله لا يقضى القاضى و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش
للمنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه
ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف مريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان
حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلك كثير
منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني
ليس شيق منهما ايماء و الثالث الاول و هو فذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفصيل الإيماء الأول مبني على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا و الآخر مقدرا و الثاني مبني على أنه لابد من ذكرهما إذ به يتحقق الاقتران و الثالث مبني على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضي إثباته و العلة كالحل يستلزم المعلول كالصفة فيلزم بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران و اللازم حيث ليس إثباته إثباتا لمزومه بخلاف ذلك فلا يكون المزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي و حاشيته المحقق التفهيزاني في مباحث القيداس •

النزهة بالفتح و تخفيف الزاء المعجمة عند البلغاء هي خلوص الفاظ الهجاء من الفحش حتى يكون كما قال أبو عمرو بن العلاء و قد سئل من أحسن الهجاء هو الذي إذا انشدته العذراء في خدرها لا يقبح عليها و منه قوله تعالى و إذا دعوا إلى الله و رسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون ثم قال في قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أم يخيف الله عليهم و رسوله بل أولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هؤلاء المخبر عنهم بهذا الخبر اتت منزهة عما يقع في الهجاء من الفحش و سائر هجاء القرآن كذلك في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

التنزه مصدر من باب التفعّل في البرجندي أصل التنزه التبعاد عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه إلى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •

التنزيه مصدر من باب التفعّل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم بأسمائه و أوصافه و ذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الإصالة و تعالى لا يطريق أن المحدث ماثل أو شابهه فانفرد الحق سبحانه و تعالى عن ذلك فليس بإيدينا من التنزيه إلا التنزيه المحدث و التحقق به التنزيه القديم لأن التنزيه المحدث ما بازاء تشبيه من جنسه و ليس بازاء التنزيه القديم تشبيه من جنسه لأن الحق لا يقبل الضد و لا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره و لا نعلم إلا التنزيه المحدث لأن اعتباره عندنا تعري الشيء من حكم كان يمكن نسبته إليه فتنزه و لم يكن للحق تشبيهها ذاتيا يستحق عنها التنزيه إذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبريائه على أي اعتبار كان و في أي مجلى ظهر أو بأي تشبيه كان كقوله ربي في صورة شاب امرئ أو بأي تنزيه كان كقوله نوراني أراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم لزوم الصفة للموصوف و هو في ذلك المجلى على ما استحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لا يسوغ إلاه و لا يعرفه غيره فانفرد في اسمائه وصفاته و ذاته ومظاهره و تجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب إلى المحدث و لو بوجه من الوجوه فلا تنزيهه كالتنزيه الخلقى و لا تشبيهه كالتشبيه الخلقى تعالى و انفرد و أما من قال أن التنزيه راجع إلى تطهير محلك لا إلى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقى الذي بازائه التشبيه نعم لأن العبد إذا اتصف من أوصاف الحق بصفاته سبحانه و تعالى تطهر محله و خلص من نقائص المحدثات بالتنزيه الإلهي فراجع إليه هذا التنزيه و بقي الحق على

ما كان عليه من التنزيه الذي لا يشاركه فيه غيره وليس للحق فيه مجال أي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيء بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل •

فصل الياء التكنائية • النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال

بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديرًا والمطلوب بالاقبال يسمى منادى وقد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال وهو في هذا المعنى من انواع الطلب الذي هو من انواع الانشاء كما في الاطول والمراد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد او حكما مثل يا سماء ويا جبال ويا ارض فانها نزلت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء وقصد ندائها فهي في حكم من يطلب اقباله ومنه نداء الله تعالى لتنزيهه عن الاقبال اذ لا وجه له ولا قلب له فلا بد لذلك من امر نزل باعتبارها وجعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيله تعالى منزلة من له صلاحية النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة والمراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا والتصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رحول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهو لا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبر فلا معنى للاجابة فيه وان اريد به التذبية فهو لا يكون مطلوبا منه تعالى ثم اخذلوا في المندوب فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجيع لا لتنزيله منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى وبعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجيع فاذا قلت يا محمدا فانك تناديه وتقول له تعال فانا مشتاق اليك وهذا هو الظاهر من كلام حبيبويه وصاحب المفصل ثم الحروف الدائبة مناب ادعو خمسة وهي يا وايا وها واي والهمزة واحتزر بهذا القيد عن نحو ليقل ريد وقوله لفظا او تقديرًا تفصيل للطلب اي طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تقديرًا بان تكون الة مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للمنيابة اي نداء لفظية بان يكون الغائب ملفوظا او مقدرة بان يكون الغائب مقدرًا او للمنادى الملفوظ مثل يا زيد والمقدر مثل الا يا اسجدوا اي الا يا قوم اسجدوا • فائدة • انتصاب المنادى عند سيبويه على انه مفعول به وناصبه الفعل المقدر واصله ادعوزيدا فحذف الفعل حذفًا لازما لكثرة استعماله ولدلالة حرف النداء عليه وافادته وعند المبرد بحرف النداء لسد مسد الفعل • فائدة • قال في الاتقان ويصح في الاكثر الامر والهي والغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم ويا ايها الذين امنوا لا تقدموا و قد يتأخر نحو وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل ماتمعوا له وقد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخوف عليكم وقد يصحب الاستفهامية نحو يا ابيت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر انتهي •

النسيان بالكسر مكون الحين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه الملاحظة في الجملة

امم من انه يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويحصى ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد نجش كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح وقد سبق مثل هذا في لفظ السهو ايضا في فصل الوار من باب الصين المهمة وفي شرح المواقف في مبحث الجهل و يقرب من الجهل البسيط السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنباط التصور اى العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور اخر فيثبت به احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه و عاد الى التصور الاول و كذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه و كذا الذهول قيل سببه عدم استنباط التصور حيرة و دهسا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يحصى نصيانا و قد فرق بين السهو و النسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة و الثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ الى سبب جديد و قال الامدي ان الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه انتهى • و النسيان عند اطباء هو السرسام البارد و يقال له ليترغس ايضا و هو نوم عن بلغم عفن في مجاري الروح الدماغية و قلما يعرض في جرم الدماغ او حجابة للزوجية الدماغ فلا ينفذ في السحب لصلابتها و لا في الدماغ للزوجية و اما محي به لان النسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزم باسم المرض اللازم لهذا في الاقترائي و بصر الجواهر •

النفي بالفتح و سكون الفاء عند اهل العربية من اقسام الخير مقابل الاثبات و الايجاب قيل بل هو شطر الكلام كله و انفرق بينه و بين الجحد ان الثاني ان كان صادقا سمي كلامه نفيا و منفيًا ايضا و لا يسمى جحدا و ان كان كاذبا سمي جحدا و نفيا ايضا فكل جحد نفى و ليس كل نفى جحدا ذكره ابو جعفر النحاس و ابن السكيت و غيرهما مثال النفي ما كان محمد ابا احد من رجالكم و مثال الجحد نفى فرعون و قومه ايات موسى و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ثم ان النفي في الماضي اما ان يكون نفيا واحدا او مستمرا او نفيا فيه احكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي اربعة اقسام و اختاروا له اربع كلمات ما ولم و ان و لا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهمة • **تشبيهات** • الاول زعم بعضهم ان شرط صحة النفي من الشيء صحة انصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى وما ربك بفاعل عما تعملون ونظائره كثيرة و الصواب ان انتفاء الشيء عن الشيء قد يكون اكونه لا يمكن منه عقلا وقد يكون اكونه لا يقع منه مع امكانه الثاني نفى الذات الموصوفة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام اى بل هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس احانا اى لا سوال لهم اصلا فلا يحصل منهم

الحاف و يسمى هذا النوع عند اهل البديع نفى الشيعي بانجابه و مباراة ابن رشيق في تلمذته بان يكون الكلام ظاهرة الجواب الشيعي و باطنه نفيه بان ينفي ما هو من سببه كوصفه و هو المنفي في الباطن و عباراة غيره ان ينفي الشيعي مقيدا و المراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي و تأكيدا له و منه و من يدع مع الله أيا اخر لا يبرهان له به فان الله لا يكون الا عن غير برهان و منه و يقتلون النبيين بغير الحق فان قتلهم لا يكون الا بغير حق و منه رفع السموات بغير عمد ترونها فانها لا عمد لها اصلا الدال على ان ينفي الشيعي راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كقواء تعالى في صفة اهل النار لا يموت فيها و لا يحيى نفى عنه الموت لانه ليس بموت صريح و نفى هذه الحيوة لانها ليست بحيوة طيبة و لا نافعة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و اورد عليه ما رميت ان رميت و لكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة و اجيب بان المراد بالرعي هنا المترتب عليه و هو وصوله الى الكفار فالوارد عليه النفي هنا مجاز لا حقيقة و التقدير ما رميت مطلقا ان رميت كسبا و ما رميت انتهاء ان رميت ابتداء الخامس نفى الاستطاعة الواردة في القرآن قد يراد به نفى القدرة و الامكان نحو لا يستطيعون توصية و قد يراد به نفى الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرأتين اى هل يفعل او هل يجيئنا مقد علموا ان الله قادر على الانزال و ان عيسى قادر على السؤال و قد يراد به الوقوع بمشقة و كلفة فكذلك ان تستطيع معي صبرا هذا كله من الاتقان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة و انما ثبوت اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفى الفعل و القيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيئ ولا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب و اثباته و هذا مراد من قال ان رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي و الساب عن البعض مع الايجاب للبعض و هذا كثير النوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كقواء تعالى ولم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون هذا اذا اعتبر القيد او لا ثم نفى و ان اعتبر النفي او لا ثم قيد رجع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا انما نفى للعموم على الاول و عموم النفي على الثاني و التعميل على القرأتين انتهى • و في بعض حواشي البيضاوي ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد مما لا يلزم المقيد و ان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

المنفي عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل التاء الفوقانية من باب افتاء المثلثة • و عند اهل العربية و المتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

نفى الجحد بالقاب اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل و صورته هكذا •

النفي بالفتح و سكون الهاء في عرف الفلاس هي نفس مبخة لا تفعل في اى معنى انفسها

يسمون الفعل امرا وعند الاصولييين و اهل المعنى هو كالصرفي استعماله و معرفة البعض بانه طلب النفس من الفعل استعماله و البعض بانه طلب الترك عن الفعل استعماله فانهم اختلفوا في ان مقتضى النهي كف النفس من الفعل او ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل و المذهبان متقاربان كما في المطول و في الاطول ان الخلاف مبني على الاختلاف في كون عدم الفعل مقدورا ثم اتلم ان للنهي حرما واحدا و هو الاجازة وله صيغة واحدة و هي لا تفعل ليس له صيغة اخرى و قد سبق في لفظ الامر ما يتعلق بهذا المقام في فصل الراء المهملة من باب الالف •

النهاية المسمى هي الرجوع الى البداية كما قال الجليلي قيل اراد الرجوع الى الله لانه تعالى مبدأ كل شئ و قيل الى الرجوع الى الصفاء الذي كان له في عالم الارواح قبل التعلق بالقالب و قيل معناه ان نهاية المرید و غايته ان يدلج الى حال بدايته حيث خلقه الله في بطن امه و انه كان في هذه الحالة في غاية الفقر و الحاجة الى الله و التوكل و لا حافظ له الا هو و قيل معناه السالك اما كان في ابتداء جاهلا فصار هاربا يصير متحيرا جاهلا و هو كاطفوية يكون جهلا ثم علما ثم جهلا قال الله تعالى و منكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا و قيل معناه ان المرید في البداية عند الله و الله تعالى ربه يعني كما ان في البداية عند كذلك في النهاية كذا في مجمع السلوك • و المهندسون يسمون النهايات حدودا و اطرافا و بهذا المعنى قالوا نهاية الخط المتناهي الوضع نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع بالذات خط او نقطة كما في ضابط قواعد الحساب و التناهي في الوضع كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف و نهاية عارضة له و التناهي في المقدار كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض بقدر محدود كذا ذكر مولانا مبد الحكيم في حاشية الخيالي •

منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم •

النية بالكسر و تشديد اياء لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حال او مآلا و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء اوجه الله او امتثالا لحكمه فمن فعل نائما او غائلا ففعله معطل مهمل يماثل انعال الجماد و من اتى طاعة رياء او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثناء عاجل او تخلصا عن تعذيب الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي و قيل النية لغة العزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى و قيل النية عزم القلب الى الشئ فهما اي النية و العزم متحدان بمعنى فالنية عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على امر و قيل النية عبارة عن استقرار القلب على امر مطلوب و توجه تام و ميل كمال بطريق القصد الى امر مطلوب فهذا احتراز عن التوجه الذي صدر عن رجل مثلا ان يتنقل من مكان الى مكان فان هذا الانتقال لا يسمى نية بل توجهها و ميله و كذا في الاكل و الشرب بطريق العادة • و قيل بنفسه النية كقول علي كرم الله وجهه مرغت الله بغسغ العزائم

وقيل الذية شرعت تمييزا للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من المديني والكرماني والعارفي ودر مصائب در محيطة سوم ميكوند الذية هي الارادة الباعنة للقدرة المنتهضة عن المعرفة و او راسه مرتبه است اول صافي انكه باعث وبى جز لقاء خدا نبود دوم كدر كه باعث از مرآتى است يعنى رياء بران مى ارد و طلب جاه و دنيا مى ارد سوم ممتازج و ان را مراتب بصيار است ولكل درجات مما عملوا •

• باب الواو •

فصل الالف • الواو بالفتح وتخفيف الموحدة ومد الالف وقصرها بيمارى علم كه او را مرگا مرگي گویند كما فى الصراح وقال اطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لامباب ممانية او ارضية كالماء الاسن و الجيف والمدان بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحة لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و دنع البخرة وتنفسي الابدان وهو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء المجتمع المتغير وهذا الهواء ليس بصيطا فلا يرد ان البصيط لا يتعفن وقيل الواو هو الطاعون كذا فى الاقسرائي وبحر الجواهر •

الوضوء بالضم وتخفيف الضاد المعجمة فى الاصل مصدر و فؤ الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل فى الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من النظافة وقد يفتح الواو والمشهور انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوغأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا فى بعض شروح مختصر الوقاية وعند الصوفية عبارة عن ازالة النقائص الكونية وقد سبق فى لفظ الصلوة فى فصل الواو من باب الصاد المهمة و عند الشيعة عبارة عن موالاة الامام وقد مر •

التواطؤ بالطاء هو كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد على الصوة وذلك اللفظ يسمى متواطيا كالانسان و يقابله التشكيك وقد سبق فى فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

حمل المواطاة قد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المهمة •

الايطاء عند الشعراء هو اعادة القافية وهو عيب كما فى عنوان الشرف وكلما تباعدا كان القبح اقل فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن ايطاء كما فى بعض الرسائل • وفى الاتقان الايطاء تكرار الفاصلة او القافية وهو عيب فى القافية لا فى الفاصلة لوقوعه فى القران و هو قوله تعالى فى الاسراء هل كنت الا بشرا رسولا و ختم بذاك الآيتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعة مى ارد از عيوب قانيد است ايطاء و ان تكرار قانيد است بديك معنى غير از قانيد مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع ايطاء نميگویند بل رد مطلع نامند و ايطاء بر دو قسم است يكى ايطاء خفي وان است كه تكرار ظاهر نباشد مانند دانا و بينا و اب و كلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قديمه بصيار نشود و مع ذلك اولى ان است كه مثل اين قوافي را پهلوى يكديگر نيارند و بعضي تكرار برا كه در امر و نهى است مثل بيا و ميا

اثرين قبيل شمرند بجهت آنکه ميم در ميا و با در بيا يي تركيب هيچ معني ندارد پس تکرار درين کلمه ظاهر نباشد اما تکرار يکه در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت باتفاق اثرين قبيل است و عيب و ناخوش است و بعضي گویند که در مثل ترا و مرا و کرا ايطای خفي است و دیگری ايطای جلي و ان است که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و يارا و صفات و کائنات و محبت و مودت و مراجه و غلامچه و برز و بدهد و دردمند و حاجتمند و نیکوتر و بهتر و فزونگر و ستمگر و زرین و سیمین و خندان و گریان و مردی و زامی و این ايطا از عيوب فاحش است ارتکابش نکند مکر و قديکه شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکي جائز است انتهى *

فصل الباء الموحدة * الوجوب بالضم و تخفيف الجيم في اللغة هو الثبوت و في العرف هو الاستحسان و الاولوية يقال يجب اي يستحسن ويسمى بالوجوب العرفي و الاستحساني و يقابله الوجوب العقلي و الشرعي اما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و الحكماء الوجوب و الامكان و الامتناع قد تطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية و تصوراتها بالكيفية ضرورية اذ لدس كنهها الا هذه المعاني الثلاثة المنزعة الحاصلة في الذهن فان كل عاقل غير قادر على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان و امكان كاتبيذه و امتناع حجرته و تصور الحصة يستأنز تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة و من عرفها فلم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه و ما لا يمكن وجوده و اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده او ما لا يمتنع وجوده و لعدمه فياخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر و انه دور على هذا القياس الوجوب و الامكان و الامتناع فان ملت قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا دور قلت الامكان العام و الخاص حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى و كذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه و خفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة ذم لو عرف الوجوب بالمعنى الآتي مثلا بالامكان و الامتناع بهذا المعنى لم يلزم الدور و قد تطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية و الظاهر ان تصوراتها نظرية و لذا اختلف في ثبوتها و اعتباريتها و الظاهر ان المبحوث عنها في فن الكلام هذه المفاهيم بمعنى مصداق الحمل و المبحوث عنها في المنطق بالمعاني المصدرية و المشهور ان المبحوث عنها في فن الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا مخصوصة معمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق المتكلمون الواجب و الممكن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممكن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب اي بمعنى مصداق الحمل و منشأ الانتزاع يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنى المصدرية فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب و معمول عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه و مصداق لحمله الاولى استفناء في وجوده من الغير و قد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره و الثانية كون ذاته مقتضية

لوجوده اقتضاء تاما و الثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعاني الاولى امران ثبوتيان بهذا المعنى .
 ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدمي و الثاني ثبوتي ثم النظر في الفرق
 يحكم بان كلاهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب و خصوصية ذاته فالخاصة الثالثة كما انها
 غير الذات بحسب المقهور و عينها بحسب ما هو المراد منها كذاك الاولى و الثانية الا ان يبنى ذلك
 على مذهب المتكاملين و يحمل العينية على حمل المواطة مطلقا و بهذا التقرير اندفع ما قيل لخاصة
 الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بغيبة الوجود هذا هو المصنفاد من كلام مرزا زاهد
 في حاشية شرح الموانف و هذا تحقيق تفرد به و المستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجوب
 الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجوب بالمعنى المصدري يعنى ان الوجوب
 بالمعنى الضروري كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة و لا يوصف به ذاته تعالى و الا لكان وصفا بحال
 متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه
 المفاهيم لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة للنسبة اما بطريق المجاز او الاشتراك و اطلاق الوجوب
 على المعنيين الاولين ظاهر و اما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدء الوجود اذ ليس
 الوجوب بالمعنى الثالث قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشق منه بل هو محمول عليه مواطاة
 فلا بد من احد التاويلين و على التاويلين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره وهذه
 الخواص متغايرة مفهوما لكنها متلازمة اذ متى كان ذاته كائنا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى
 غيره و بالعكس و متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير و بالعكس قال شارح التجريد
 ما حاصله ان الوجوب بالمعنى الاول اى بمعنى الاستغناء عن الغير صفة للوجود و بالمعنى الثانى اى
 بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود و هو لا يتصور الا في ذات متغايرة للوجود
 فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمحقق اذ الشيء لا يقتضي نفسه و معنى ذلك اقتضاء عدم
 انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون ذلك اقتضاء و تأثير فان ذات البارئ لما وجب اتصافه بالوجود
 و لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين
 على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة و لهذا قال بعض المحققين
 معات الواجب تعالى لا تكون اثارا له و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات و توصيف ما قلنا هو ان
 مراتب الوجود في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى
 الذى يوجد غير هذا الموجود له ذات و وجود مغاير له و يوجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع
 النظر عن موجوده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و لا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضا
 بالتصور و المتصور كلاهما ممكن و هذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور و توسطها الوجود بالذات

بوجوده هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده انتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين وأعلام الموجود بالذات بوجوده هو عينه أي الذي وجوده عين الذات فهذا الموجود ليس له وجود مغاير للذات فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء وهذه المراتب مثل مراتب المضيق كما سبق في محله قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناء تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين انتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاما ومن هذا تسميهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره وأخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وقد يفسر بما يكون وجوده ضروريا بالنظر إلى ذاته انتهى ومال التفسير الثالث مع الذاتي واحد كما لا يخفى أعلم أن هذه الثلاثة قد توخذ بحسب الذات كما عرفت والقسمه أي قسمه كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع أي هذه الثلاثة حينئذ قسمه حقيقية حاصرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجودا أو غيره إلى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية أو سلبية لا يخلو ذات الموضوع إما أن يقتضي تلك النسبة أولا وعلى الثاني إما أن يقتضي نقيض تلك النسبة أولا والأول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ولا يمكن انقلاب احد هذه الثلاثة بالآخر بان يزيل احدهما عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس لأن ما بالذات لا يزيل وقد يؤخذ الوجوب والامتناع بحسب الغير إذ لا يمكن بالغير فالوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره وهذا الامتناع بالغير حينئذ القسمه مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في ذات دون الخلو لانقائهما عن كل من الواجب والامتناع بالذات ويمكن انقلابهما إذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتمنا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير فالوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع والوجوب بالغير والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن بالذات وإما الواجب بالذات فيمتنع عرض الوجوب بالغير له ولا تتوارد علته مستقلتان أعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب وكذا عروض الامتناع بالغير له وإن كان موجودا ومعدوما في حالة وعلى هذا القياس الممتنع بالذات والتحقيق أنه إن أريد بالامكان بالغير أن لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما أن الوجوب بالغير أن يقتضي الغير وجوبها والامتناع بالغير أن يقتضي الغير عدمها لا شك أنه لا يذاني الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي وإن أريد بالامكان بالغير أن يقتضي الغير تساري نسبة الماهية إلى الوجود والعدم فلا كلام في أنه يذاني الوجوب والامتناع الذاتيين وكذا الامكان الذاتي للزوم توارد العلتين على معلول واحد ثم لا يمكن إنما يمرض لماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مع عدمها ولا مع وجود علتها و

عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم فنسبتها الى الوجود حينئذ يكون بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا
وكلاهما يسمى ضرورة المحمول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة و يسمى
ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة و يسمى ذلك
امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف
بامتناعين سابق و لاحق و كلاهما امتناع بالغير * فائدة * قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم المقطع بتغاير المفهومين انما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقول القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب و بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريبي و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تنفقر الى غير
الذات لكن هذا لا يوافق امتدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ اخر و قيل
منها هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل
ممكن حادث و هو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنىين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناعية
من حقيقته و الواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصوفه لوجوده و امتثاله به وضع
احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن
للقائل ان يجيب عنه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم مثلا ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء
الواجب وجوده لوجوب غائه في وجوده عن وجود غيره و اقتضاه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى
وجود غيره انتهى * فائدة * الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى احتياجه
في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من
الغير فاما ان يراد بالامكان الامكان بمعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاولى زيادة الوجود على
الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقريرها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى
مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن و اما بالمعنى المصدرى
و الحال في تغايرها وتلازمها كما مر في الوجوب وهكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على المتنفع
الا انه لا كمال في معرفته ولذا تركوا بيانه و اما الوجوب الشرعي فقد اختلفت المبارات في تفسيره فقول هو
حكم بطلب فعل غير كف يذتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا
فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال و ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المندرج

و نصوصهما اقسام للحكم ليس على ظاهره بقيد الطلب خرج الاباحة والوضع وقوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف وهذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالنهي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول والاشعري بالثاني وبالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مروا الحرمة بانها حكم بطلب الكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من هذا الوجوب قيد غير كف ويقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ والحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب وكذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل واما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها وتركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الدب وقوله في جميع رفته ليستعمل المحد الواجب الموضع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت وفيه انه لو لم يذكره لما لزم الخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضا دائما فالواجب الموضع داخل فيه حينئذ ايضا والمراد بسببية الفعل للثواب والعقاب انه من الامارات الدالة عليه واسباب العادة له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري فيلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفالا جزؤه اعني انية غير كف فيلزم ان لا يكون الكف عليه كف بفعل عن كذا مانه ايجاب ولا يصدق عليه انه طلب فعل غير كف و يصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما وكده حينئذ لم يكن قوله غير كف مستاجبا اليه و يكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح والتبسيط اعلم ان الوجوب والايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعى بالعقاب على تركه ليندمع ذلك لان الخلاف في الوعيد جائز وان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين واما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما شك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب وقال القاضي ابو بكر ما يذم شرا تاركه بوجه ما والمراد بالذم نهى الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لاني بعض الوقت وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره ويرد عليه صلوة النائم والنامي و صوم المسافر لانه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكرو التذبه والاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك وباعتبار ذلك الترك و لا فيصدق على كل فعل

انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض منه و في الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال الفجاءة
و النوم و الصوم حال السفر بل على ترك انقضاء و ان شئت الزيادة فارجح الى المضى و حواشيه أعلم
ان جميع التعاريف الواجب بالمعنى اعم الشامل للقطعي و الظني على ما ذهب اليه جمهور الاصوليين
و اما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب ما ثبت بدليل ظني و يستحق الذم على تركه
مطلقا من غير عذر و قد سبق في لفظ الفرض في اضاد المعجمة من باب الفاء و الواجب عند المعتزلة
فيما يدرك جهة حسنة او قبيحة بالعقل هو ما اشتمل تركه على مفسدة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من
باب الحاء المهمة أعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب و قد يقولون وجوب الاداء ملاين من بيان لفرق فنقول الوجوب
في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في
العاجل و العقاب في الآجل فمن هذا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل و انه
لا معنى للموجب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء و القضاء و العادة فاذا تحقق السبب
و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه و يجب عليه القضاء و ان وجد في الوقت
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع و حينئذ انفرقوا
ثلاث فرق مذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما
قضاء و بعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء لعدم الوجوب
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترتل و بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب و صلاحية
المحل و تحقق الزوم لولا المانع و يسميه وجوبا بدون وجوب الاداء و ايض هذا لا تغيير عبارة بالنسبة الى
مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق الزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب
الاداء و قد ماوا بالوجوب عليهم عند المانع و اما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و
وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده و ادعى ان استحالة غنية
عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت و هو ذئم مثلا بعد زوال النوم ما كان
يوجبه في الوقت لو لا النوم بشرائط مخصوصة و لم يوجب ذلك في باب الصبي و الكفر و هو يفعل ما
يشاء و يحكم ما يريد و اوجب الصوم على المريض و المسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا و مرحلة
ان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه و ان اخراه الى الصحة و الإقامة كان واجبا بهما و هذا
بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال و الاداء فعل في ذلك المال فيجب على
الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في ذمة الصبي مال معين و اما الذاهبون
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع و وجوب الاداء بالمطالبة و ذهب

هو **مذهب** الحنفية الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن اخراجه من الغنى الى الوجود الخارجي و لا شك في تغايرهما و لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله و كذا في المالي اصل الوجوب لزيم مال تصور في الذمة و وجوب الاداء اخراجه من الغنى الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في ربح العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق محله الاداء و الخروج من العبدية و جعل كانه ذلك المال الواجب و هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل و اداء الفعل هذا كلامه و المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره و في تفسير وجوب الاداء بالخراج تسامح و المراد لزيم الخراج و ذهب صدر الشريعة الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال و وجوب الاداء لزيم تفريغ الذمة عما اشتغلت به و تحقيقه ان للفعل معنى مصدريا و هو الايقاع و معنى حاصلا بالمصدر و هو الحالة المخصوصة فلزيم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب و لزوم ايقاعها و اخراجها من الغنى الى الوجود هو وجوب الاداء و كذا في المالي لزيم المال و ثبوته في الذمة نفس الوجوب و لزيم تسليمه الى من له الحق و وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاندركا في المعنى ثم انهما يفتقدان في الوجود ايضا اما في البدني فكما في صلاة الزائم و الناسي و صوم المسافر و المريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة و الصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب و قيام المانع و اما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتدبير فانه يجب في الذمة لاستيفاء البيع بلا ثمن و لا يجب ادائه الا بعد المطالبة و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التوضيح و التلخيص و حواشيه * **التقسيم** * للواجب تقسيمات باعتبار **الاول** باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين و فرض كفاية و فرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين اتي بعض كان و فرض العين بخلافه مثال الكفاية اجهاد فان اضر منه حراسة المؤمنين و اذلال العدو و انلاء كلمة الحق و ذاك حاصل بوجود اجهاد من اتي فاعل كان و كذا اقامة الحجج و دفع الشبهة اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تنزلها شبه المبطلين و حصوله لا يتوقف الا من صدوره من فاعل ما و مثل هذا لا يتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لاقتضائه الى الزام ما لا حاجة اليه و لا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين و مثال فرض العين الصلاة و الصوم و بالجملة ففرض العين ما وجب على كل واحد واحد من احواد المكلفين و فرض الكفاية ما وجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقيين و الثاني باعتبار نفسه الى معين و غير معين فالعين ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال صل او يقال ارجعت عليك الصلاة و المعين ما ثبت

بالامر بواحد منهم من امور مبهمه ولا قاندة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المهملة ^{في} فعل المكلف ولا يعينه قواه بان يقول عينت كذا وهذا هو مذهب الفقهاء وذهب الجبائي وابنه ان المكلف واجب على التخيير وفسره البعض بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار اياها كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اثنى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف و يحق بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره والثالث باعتبار وقته الى مضيق وموسع فان زمان الواجب ان كان ماصرياً له صمى واجبا مضيقا كالصوم ووقته يحمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كما ظهر ووقته يحمى ظرفا ولا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا ظهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء وقال القاضي الجافلاني ان الواجب الفعل في كل جزء مالم يتضيق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل وانما يجوز تركه ببطلان وهو العزم واخره متعين للفعل ومن الشافعية من عيى اوله للاداء فان اخره نقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يحق به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجودة الى مطلق ومقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجودة من حيث هو كذاك والمقيد بخلافه وفي اعتبار الحيثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وقد نصر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فتوقض بالصلوة مزيد كل وقت قدره الشارع منوقض بصلوة الحائض فزيد الا لما ع و هذا لا يشتمل غير الموقتات ولا مثل اللحم والزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات وان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدى وحواشيه •

الاجاب يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الحاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلغظ الذي صدر عن احد العاقلين اولا من اي جانب كان وقد سبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء واجبا قالوا الاجاب والوجوب متجانسان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ احكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ومنها مقابل السلب وقد سبق في الباء الموحدة من باب السين المهملة •

الموجبة القضية التي فيها الاجاب •

الموجب من اللام عند النكاح مالا يكون نفيا ولا نهيا ولا استنهما و فير الموجب بخلافه كما في كتب النكاحي بحث المستثنى •

المواربة بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل انكار استحضر بحدثة وجها من الوجوه يتخلص به اما بتعريف كلمة او تصحيحها او زيادة او نقص قال ابن ابي الاصبغ ومنه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الى ايديكم فقولوا يا ابانا ان ابذك سرق فانه قريق ان ابذك سرق ولم يعرق فاتي بالكلام على الصحة بابدال ضمه من فذمه و تهديد في الراء وكسرها كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

عرض الوراب ويسمى بالوراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب

العين المهملة •

الهبة بالكسر في اللغة أعطاه الشيء بغير عوض عينا كان او لا اي مالا كان او غيره قال الله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور • وعند الفقهاء تملك عين بلا عوض اي بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقص بالهبة بشرط العوض فذدبر ويشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدى والصدقة المراد بها وجه الله • وقيل الصدقة ليست بهبة ان لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة وفي لفظ التملك اشارة بانها لا تقع الا من الكسرك المكلّف المالك للموهوب فلا يقع من القن ونحوه ولا من المجنون والصغير وغير المالك والمتبادر التملك ولو هزلا حالا فلا يتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت وبقيده العين خرج الاجارة والعارية والمهاياة وبقيده بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر وجامع الرموز والبرجندي •

علم المواربة في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم واليه اشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم كذا في الاتقان في بيان شروط المفسر •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الوقت بالفتح وسكون الفاف عدد الصوفية هو ما يرد على العبد ويتصرف فيه ويمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح ولذلك قيل الوقت حيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه ولهذا يقال فلان مشغول بحكم الوقت وقد يراى بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال يقال فلان مشغول بوظيفة الوقت اي بعمل لا يسوغ ذلك الا في كل حال ولهذا الوقت قيل من اهمل وظيفته الوقت فوقته مقت كذا في شرح القصيدة الفارضية • ودر جامع الصنائع ميكوبد وقت حالست كه در سر بنده پديد ايد و از را بان حال ارام بود وقتي باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتي باشد كه شكر واجب بود و وقتي شكايست وهم از بن گويند كه عارف ابن وقت خود است يعنني چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه • ودر شرح مثنوى گويد صوفي در قسم است ابن الوقت و ان انست كه تابع رقت باشد و وقت برو غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه ابو وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى • و قال الاطباء اوقات الامراض ابتداء و تزيد و انتهاء

والانقطاع بالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض ويكون كالمتشابه في الأحوال لا يستبان فيه مزيد وهو في
الاعتبار إلى الرابع و التزويد هو الوقت الذي يستبان فيه اشتداد كل وقت بعد وقت و الانتهاء هو الوقت
الذي يقف فيه المرض في جميع اجزائه على حالة واحدة و الانقطاع هو الوقت الذي يظهر فيه انتقاصه و
هذه الأوقات قد تكون بحسب المرض من أوله إلى آخره و تسمى أوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة
و تسمى أوقاتا جزئية و أبواب السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر •

الوقتية هي عند المنطقيين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة ظهور المصالح للموضوع أو ضربه
منه في وقت معين لا دائما نحو كل قمر منخفض وقت حلوله الأرض بينه وبين الشمس لا يراها
ولا شيء منه بمنخفض وقت التربيع لا دائما وهي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكسوف إلى
الاجاب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكسوف و الوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين
و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا فكذا في
شرح الشمسية و شرح المطالع •

الميقات هو في الأصل الوقت المحدود ثم استعير للمكان أي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز
في كتاب الحج •

الموقت عند النحاة هو مقابل الميم و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •
فصل الجيم • الوردنج معرب و ردينه هو عند الأطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمنع
التفويض كما في الموجز و شيخ ثقفه كه ان ورم طبقة ملتحمه امت و در تذكرة الكحالين كفته كه ان اساس
دعوي يا مغرايست در ياك چشم كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء • التوشيح بالشين المعجمة صدر من باب التفعيل منذ البلغاء قد يطلق على
التشريع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة و قد يطلق على معنى اخر قال في الاتقان
في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يستلزم القافية و الفرق بينه وبين التصدير المحض
برد المعجز على الصدر ان التوشيح دلالة معلوبة و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآفة
فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير لفظ اصطفى ولكن بالمعنى لانه يعلم
ان من لوازم اصطفى شيء يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون و كقوله و آية لهم الليل
نسلخ آية نال ابن ابي الاصم نان من كان حافظا لهذه السورة متفطنا الى ان مقاطع ايها النور الموهبة
و جمع في صدر الآية انسلخ المهار من الليل علم ان الفاصلة مظلومون لان من انسلخ المهار من ليله اظلم لي
دخل في الظلمة و لذلك صمي توشيحاً لان الكلام لما دل اوله على اخره نزل المعنى منزلة التوشيح و نزل
اول الكلام و اخره منزلة المائق و الكشف الذي يحول عليهما التوشيح انتهى • و قد يطلق على معنى آخر

واللفظ الموشح بالابضاح هو الذي توضع فيه حروف مصارع يد بيداء و يا بعضي
لهزوف وكلمات مهانة قطعة و قصيدة جمع كذلك اسمى يا بوقى بطرون ايد و ان شعر را موشح خوانند انتهى
و الذين صنعت در نثرهم جاربت و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني عنوان الشرف را در
تصنيف توشيح كرده و پنج علم از ان مى بر ايد فقه و نحو و تاريخ و عروض و قافيه .

المعنى الموشح مر في فصل الياء المختلفة من باب العين المهمة .

الابضاح بالضاد المعجمة مصدر من باب الافعال و هو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء
دلالة نتاتي بكلام يبين المراد و يوضحه و هو من انواع اطناب الزيادة و يسمى بالابضاح بعد الابهام ايضا
و منه التوشيح كذا في المطول في اخر من البديع و في باب الاطناب قال في الاتفاق قال اهل البيان اذا
اوردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب و فائدته اما ردية المعنى في صورتين مختلفتين الابهام و الابضاح
او ليتمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا لوقوعه بعد الطلب فانه اعز من المنساق بلاتعب او لتكمل لذة
العلم به فان الشئ اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من باقى الوجوه و تأملت فاذا حصل
العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة واحدة و من امثلته رب اشرح
لي صدري فان اشرح يفيد طلب شرح شئ ماله و صدري يفيد تفسيره و بيانه و منه التفصيل بعد اجمال
نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و عكسه كقوله تعالى ثلثة ايام
في الحج و حبة اذا رجعت تلك حبة كاملة اميد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو في سبعة بمعنى او فتكون
الثلثة داخلة فيها انتهى . و في عدة اجمال بعد التفصيل من الابضاح بعد الابهام بحيث فالصواب ان لا يعد
منه بل من انواع الاطناب كما يستفاد من الاطول فان قلبي قد ذكر صاحب الاتفاق ناقله عن اهل
البيان نوعا اخر من الاطناب بعد ذكر الابضاح و هو التفسير و فسر بان يكون في الكلام لبس و خفاء نيوتى
بما يزيله و يفسره فما الفرق بينه و بين الابضاح اقول و الذي يفسح بخاطري ان التفسير اعلم من الابضاح
اذهو يحصل بذكر المرادف اذا كان اشهر كتفسير اللبث بالامد و ليس ذلك بابضاح بعد الابهام
اذ ليس في اللبث ابهام بل خفاء بحسب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم .

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة نحو زيد القاجر او الرجل الناجر فانه كان
يحتمل القاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان قيل تعريفهم لعطف البيان انه تابع غير صفة
يوضح متبوعه غير مطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع في عطف البيان اجيب بان الابضاح اعم من التوضيح لانه
رفع الاحتمال سواء كان في المعرفة او المكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا
ان قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير
الاشترار او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود في قوله تعالى لا بعدا لمان قوم هود

مقتضاه ان ياتي بعد مع كون علامتها مستحصا بهم لا ايهام له قال السيد السند وظفتنا البيت بهذا اللفظ الابهام
التقديري اما من تقدير اشتراك الاسم بينهم وبين غيرهم و اما من جواز اطلاق اسمهم على غيرهم لمشاركتهم
ايهام فيما اشتهروا به من العتور العناد كتمود و لذا قيل عادن الاولى خالفادة النبي لا يخلو منها عطفا
بيان هو الايضاح التحقيقي او التقديري فلذا صح جعل اللمعة ايضا المتبوع مثلا لتعريفه كنهه قد لا يكون
الايضاح مقصودا لذاته بل لجعل وسيلة الى غيره كالمدح ونحوه على ما ذكر صاحب الكشف في قوله تعالى
جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ان البيت الحرام عطف بيان جئى به للمدح لا للايضاح
كما يجيى الصفة لذلك اراد لا مجرد الايضاح اولا للايضاح التحقيقي فلا ينافي جعل اللمعة كل عطف بيان
لايضاح كذا في الاطول وقد مر في لفظ التخصيص ما يوضح هذا المقام في فصل الصاد المهمة من
باب الخاء المعجمة •

فصل الخاء المعجمة • الموضع هو عند الاطباء دراء برخي القرح برطوبة كذا في الموجز •

فصل الدال المهمة • الوند بالفتح وسكون الدال المثناة الفوتائية نزل اهل عروض اطلاق كونه شدة
برسبيل اشتراك بر دو چیز یکی وتد مجموع وان لفظ سه حرفي را گویند که دو حرف اول او متحرک
باشند و حرف اخر او ساکن چون دعا و دیگری وتد مفروق و ان لفظ سه حرفي است که اوسط او ساکن
باشد و طرفین او متحرک چون راس هكذا في عروض سيفي وغيره و نزل اهل هبئت اسم جزوي معین
است از اجزاء فلک البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوی از منطقة البروج که بر افق شرقي باشد
ان را وتد اول و تد طالع گویند و جزوي از ان که بر افق عربي باشد درین حالت یعنی در حالت بودن ان
جزو که مسمى بتد اول گشته بر افق شرقي انرا وتد سابع و وتد غارب گویند پس وتد اول و وتد سابع هر
دو متقابل باشند و جزویکه در منتصف این هر دو وتد موق الارض باشد ان را وتد ماعر و وتد السما گویند
و جزویکه در منتصف این هر دو تحت الارض باشد انرا وتد رابع و وتد الارض گویند پس اگر برج وتد
السادهم برج طالع بود ان اوتاد را اوتاد قائمه گویند و اگر يازدهم باشد از طالع انها را اوتاد مائله گویند و
اگر نهم از طالع باشد انها را اوتاد زائله گویند و کلام شارح تذکرة موهب ان است که اوتاد را قائمه و قتي گویند
که جزو ماعر منتصف طالع و غارب باشد و ان و قتي بود که قطب بروج بر افق باشد یا بر دائرة نصف النهار
بشرطیکه بر سمت الراس نباشد کذا ذکر عبد العلي البرجندی في شرح بيصت باب و در لفظ طالع نیز
بیان اينها رفته در فصل عين از باب طای مهملتين و اوتاد نزل اهل رمل بر چند معنی اطلاق کرده هي ايد انکه
میکویند که خانه اول و چهارم و هفتم و دهم هر یک وتد است و دوم و پنجم و هشتم و يازدهم هر یک مسائل
تد است و سوم و ششم و نهم و دو از دهم هر یک زائل وتد است و ساقط عن الوند نیز گویند بجهت اينکه
هر یکی از این خانهها نظر بطالع ندارد و میزدیم و چهار دهم و يازدهم و شانزدهم هر یک وتد الوند است

هَذَا فِي بَعْضِ الرِّسَالِ وَأَنَّهُ دَرِ انْقِلَابِ وَتَدِ الْوَتْدِ مَيَكُونُ كِه اَوْتَادِ رَا دَر شَوَاهِدِ ضَرْبِ كَنَفِ ظَاهِرِ اِيْنَسَبِ
 كِه اِيْنِ قَوْلِ بَرِ حَذْفِ مَضَافِ اَمْتِ يَعْنِي اَشْكَالِ اَوْتَادِ رَا دَر شَوَاهِدِ ضَرْبِ نَمَايَنْدِ وَ نِيْزِ مَحْتَمَلِ اَمْتِ كِه
 اِطْلَاقِ اَوْتَادِ بَرِ اَشْكَالِ كِه دَر اَوْتَادِ وَاقِعِ شَوْنِدِ اِطْلَاقِ مَجَازِي بِشُدِ اَزِ تَبْدِيْلِ اِطْلَاقِ اِسْمِ مَحَلِّ بَرِ حَالِ وَ اَللّهُ اَعْلَمُ
 بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ وَ نَكِه دَر سِيْرِ نَقْطَه مَيَكُونِيَنْدِ كِه خَانَهْ اَوَّلِ وَ پَنْجَمِ وَ نَهْمِ وَ مِيْزْدَهْمِ اَتَشِي اَنْدِ وَ دَرْمِ وَ شَشْمِ وَ دَهْمِ
 وَ چِهَارْدَهْمِ بَادِي اِيْنِ وَ سَوْمِ وَ هَفْتَمِ وَ يَازْدَهْمِ وَ پَنَازْدَهْمِ اَبِي اِيْنِ وَ چِهَارْمِ وَ هَشْتَمِ وَ دَرَاَزْدَهْمِ وَ شَانَزْدَهْمِ خَاكِي
 اِيْنِ وَ اَوَّلِيْنِ خَانَهْ رَا اَزِ خَانَهَايِ اَتَشِي وَ بَادِي وَ اَبِي وَ خَاكِي وَ تَدِ اَتَشِ وَ تَدِ بَادِ وَ تَدِ اَبِ وَ تَدِ خَاكِ
 كَوِيْنِدِ پَسِ خَانَهْ اَوَّلِ رَتْدِ اَتَشِ بَاشْدِ وَ خَانَهْ دَرْمِ رَتْدِ بَادِ وَ خَانَهْ سَوْمِ رَتْدِ اَبِ وَ خَانَهْ چِهَارْمِ رَتْدِ خَاكِ
 وَ دُوْمِي خَانَهْ رَا اَزِ خَانَهَايِ اَتَشِي وَ بَادِي وَ اَبِي وَ خَاكِي مَائِلِ رَتْدِ اَتَشِ وَ مَائِلِ رَتْدِ بَادِ وَ مَائِلِ رَتْدِ اَبِ
 وَ مَائِلِ رَتْدِ خَاكِ كَوِيْنِدِ پَسِ پَنْجَمِ مَائِلِ رَتْدِ اَتَشِ وَ شَشْمِ مَائِلِ رَتْدِ بَادِ وَ هَفْتَمِ مَائِلِ رَتْدِ اَبِ وَ هَشْتَمِ مَائِلِ
 رَتْدِ خَاكِ بَاشْدِ وَ بَرِ هَمِيْنِ قِيَاسِ سَوْمِي خَانَهْ رَا اَزِ هَرِيْكَ اَزِ خَانَهَايِ اَتَشِي وَ بَادِي وَ اَبِي وَ خَاكِي زَائِلِ
 رَتْدِ اَتَشِ وَ زَائِلِ رَتْدِ بَادِ وَ زَائِلِ رَتْدِ اَبِ وَ زَائِلِ رَتْدِ خَاكِ نَامَنْدِ وَ چِهَارْمِي خَانَهْ رَا اَزِ هَرِيْكَ اَزِ خَانَهَايِ
 مَذْكُوْرَه رَتْدِ الْوَتْدِ اَتَشِ وَ رَتْدِ الْوَتْدِ بَادِ وَ رَتْدِ الْوَتْدِ اَبِ وَ رَتْدِ الْوَتْدِ خَاكِ نَامَنْدِ وَ نَائِدِهْ اِيْنِ دَر حِسَابِ بَكَارِ اِيْدِ
 وَ مَيَكُونِيَنْدِ رَتْدِ دَلِيْلِ اَحَادِ وَ مَائِلِ دَلِيْلِ مَشْرَاطِ وَ زَائِلِ دَلِيْلِ مَثَلَاتِ وَ رَتْدِ الْوَتْدِ دَلِيْلِ الْوَفِ وَ اَنَكِه دَر سِيْرِ
 نَقْطَه نِيْزِ مَيَكُونِيَنْدِ اِكْرِ نَقْطَه دَر عِنْصَرِ خَوْدِ بَاشْدِ وَ تَدِ اَمْتِ يَعْنِي قُوْتِ وَ تَدِ دَارْدِ وَ اِكْرِ دَر دُوْمِ عِنْصَرِ
 خَوْدِ بَاشْدِ مَائِلِ الْوَتْدِ اَمْتِ وَ اِكْرِ دَر سَوْمِ عِنْصَرِ خَوْدِ بَاشْدِ زَائِلِ الْوَتْدِ اَمْتِ وَ اِكْرِ دَر چِهَارْمِ عِنْصَرِ خَوْدِ بَاشْدِ
 رَتْدِ الْوَتْدِ اَمْتِ مَثَلِ نَقْطَهْ اَتَشِ دَرِ خَانَهَايِ اَتَشِي وَ تَدِ اَمْتِ وَ دَرِ خَانَهَايِ بَادِي مَائِلِ الْوَتْدِ وَ دَرِ خَانَهَايِ
 اَبِي زَائِلِ الْوَتْدِ وَ دَرِ خَانَهَايِ خَاكِي وَ رَتْدِ الْوَتْدِ وَ هَمِچُنِيْنِ نَقْطَهْ اَبِي دَرِ خَانَهَايِ اَبِي وَ تَدِ اَمْتِ وَ دَرِ
 خَانَهَايِ خَاكِي مَائِلِ الْوَتْدِ وَ دَرِ خَانَهَايِ اَتَشِي زَائِلِ الْوَتْدِ وَ دَرِ خَانَهَايِ بَادِي وَ تَدِ الْوَتْدِ وَ عَلَيِ هَذَا
 الْقِيَاسِ نَقْطَهْ بَادِ وَ خَاكِ بَدَنَكِهْ اِكْرِ نَقْطَهْ مَطْلُوْبِ دَرِ رَتْدِ بَاشْدِ خَوْبِ بُوْدِ وَ دَلِيْلِ عِزْتِ وَ قَدَرِ وَ قِيَمْتِ
 اِيْنِ شَيْْءِ كَلْدِ وَ شَهْرَتِ اَوْ دَرِ هَمِهْ اَوَاقِ وَ اِكْرِ دَرِ خَانَهْ مَائِلِ بُوْدِ قَدَرِ وَ قِيَمْتِ وَ عِزْتِ مِيَاْنَهْ كَنْدِ وَ شَهْرَتِ
 دَرِ بَعْضِي اَوَاقِ وَ اِكْرِ دَرِ زَائِلِ بُوْدِ دَلِيْلِ بِي قَدَرِي وَ بِي قِيَمْتِي وَ بِي عِزْتِي اِيْنِ شَيْْءِ كَنْدِ وَ مَجْهُوْلِي
 اَوْ دَرِ هَمِهْ اَوَاقِ وَ نَقْطَهْ دَرِ رَتْدِ مَطْلُوْبِ رَا حَاصِلِ كَنْدِ بِي مَانَعِ وَ كَارِي بَزْرَكِ بُوْدِ وَ دَرِ رَتْدِ الْوَتْدِ كَمِي
 دِيْكَرِ مَمْدِ اَوْ شُوْدِ كِه اِيْنِ مَطْلُوْبِ بِحَصُوْلِ اِنْجَامِدِ وَ دَرِ مَائِلِ اَحْتِمَالِ حَصُوْلِ دَارْدِ وَ دَرِ زَائِلِ دَلِيْلِ اَمْتِ
 بَرِ عَدَمِ حَصُوْلِ وَ نِيْزِ رَتْدِ دَلِيْلِ حَالِ اَمْتِ يَعْنِي اِيْنِ چِيْزِ بِالْفَعْلِ دَرِ رَجُوْدِ اِيْدِ وَ مَائِلِ دَلِيْلِ مَسْتَقْبَلِ
 اَمْتِ يَعْنِي بَعْدِ اَزِيْنِ بُوْجُوْدِ اِيْدِ وَ اَزِ مَسْتَقْبَلِ مِي پَرَسْدِ وَ زَائِلِ ضَعِيْفِ اَمْتِ دَلِيْلِ بَرِ مَاضِي كَنْدِ
 يَعْنِي اَزِ گَزْدَشْتِه مِي پَرَسْدِ وَ رَتْدِ الْوَتْدِ دَلِيْلِ تَوَقُّفِ اَمْتِ اِيْنِهْمِهْ خَلَامَهْ سَرِخَابِ اَمْتِ وَ اَوْتَادِ نَزْدِ مَالِكَانِ
 چِهَارْتَنِ اِيْنِ اَزِ اَوَّلِيَاةِ خُدَايِ تَعَالٰي كِه دَر چِهَارِ رُكْنِ عَالَمِ نَامُزُوْدِ اِيْدِ دَرِ مَغْرِبِ عَبْدِ الْمَلِيْمِ اَمْتِ وَ دَرِ مَشْرِقِ

عبد الحی و در شمال عبد المرید و در جنوب عبد القادر که محافظت جمله عالم و معموری دنیا از سرکت ایشانست کذا فی کشف اللغات و مثله فی مجمع السالوک حیث قال ذکر فی اصطلاح الصوفیة ان الوداد هم الرجال الاربعة الذین علی منازلهم الجهات الاربع من العالم ای المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال بهم یحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى و در مرآة الاسرار گوید اذکة در مشرق امت نام ابو عبد الرحمن می باشد و اذکة در مغرب است نام ابو عبد الودود می باشد و اذکة در جنوب است نام ابو عبد الرحیم و اذکة در شمال است نام ابو عبد القدوس اگر یکی از ایشان فوت گردد یکی از نائبان بجایش آید چهار رکن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه کوهها سبب سکون زمین •

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دو اذکة باشد دو حرف در میان بگذارد و حرف سوم بگیرند و همچنین تا آخر حروف زمام کذا فی انواع البسط •

الوجد بفتح الواو و الجیم لغة الحزن كما فی الصراح و بی اصطلاح الصوفیة مصادفة الباطن من الله تعالى و اردا یورث فیه حزنا او سرورا او یغیره عن هیئته و یغیبه عن اوعامه : شهود الحق قال الجنید رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و مال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كأنهما ای الجنید و ابن عطاء لما کان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزلا ذلک الانقطاع منزلة الوجد و کان الجنید نظر الی ان الحزن یستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انحصار بقية الوجود لذلك قید انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و کان ابن عطاء نظر الی ان السرور فیه حظ النفس و هو دلیل و صفیا مقید الانقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا یكون الا لاهل البدايات لانه یرد عقیب العقد فمن لا مقد له فلا رجد له و الواجد صاحب القلوب یجد تارة بغیبة صفات النفس و یفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجود فهو اخص من الوجدان لدوامه بدارم الشهود و استهلاك الواجد فی الوجود و غیبهته عن وجوده بالکلیة فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجود صفة قائمة بالموجود یدوم ببغائه كما قال ذو النون الوجود بالمرجود قائم و الوجدان بالواجد قائم مع قیام الوجد بالواجد لا یراه الواجد قائما الا بالموجود و الا لم یکن واجدا حیث فقد وجود الحق تعالى بوجوده و لهذا قال الشیخ الشبلی رحمه الله اذا ظننت انی فقدت فحیثئذ وجدت و اذا حسبت انی وجدت فقدت فقدت و قال ایضا الوجد اظهار الموجود اشارة الی المعنی المذكور و کذلک ما قال الخواری الوجد فقد الوجود بالمرجود و اعلم ان منار الوجد تارة یكون سماع خطاب المحبوب و تارة یكون شهود جماله لمن لم یستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار رجة وجودا و وجوده شهودا و شهوده موبدا و سماعه ممرمدا و الوجدان بمفاجأة حال الشهود و السماع و من ارباب الشهود و اصحاب الوجد من یرقص فی السماع لانه یجد

مفقودا فمجهل المسرور او يفقد موجودا فيضطرب المحزن بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة ينجذب روحه الى علو و نفسه الى سفلى و يستتبع كل مذهبا القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعو هذا الى جهة و هذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بنقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود فى الوجد و من شهد في وجدته الموجود غاب بوجود الموجود عن وجدته و صار وجدته وجودا كما قال الجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدني فافقدني من روية الوجد من فى الوجد موجود • شمر • الوجد يطرب من فى الوجد راحته • و الوجد عدد شهود الحق مفقود • و ليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و هي خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق و قيل الوجد اضطراب الغوادر من خوف الفرق و قال اهل الحقيقة الوجد عجز لروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلالة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

الوجدان بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا اى في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرفا كان كاحول نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه و على القول الاول يهمل ما وقع في شرح المواقف و هاجيته لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التي نجدتها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بالآثار الباطنة كعلمنا بخوفنا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة الذفع في العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يهمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تغليبا ما نجده بنفوسنا لا بالآثار كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم لوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما وبين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا وجدانيات فقط و تجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا فقس النسبة بينهما وبين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السين من باب الاحاء المهملتين •

الوجدانة هي عند المحدثين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عدد الوثائق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان و يسرق باقى الاسناد و المتن و

لا يصح فيه اطلاق الخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي الخبرني ونسوة فغلطوا وان لم يتق به فيقول بلغني عن فلان او ترأت في كتاب خبرني فلان انه بخط فلان ونحوهما وقد استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المرسل وفيه شوب من الاتصال بقوله رجعت وفي الأصل انه مذقوع ليس فيه شوب الاتصال والصحيح انه يجوز العمل به مقتضى الوجدانة بل قطع المحققين من الشافعية بوجوب العمل به عند الوثوق اذ لو وقف على الرواية لانسد باب العمل لتعذر شرط الرواية في زماننا خلافا للمالكية وغيرهم كذا في خلاصة الخلاصة وتفصيله في شرح النخبة و شرحه .

الوجود لغة بمعنى هستي واختلف في تعريفه فقل لا يعرف منهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا ومنهم من قال لانه لا يتصور اصلا لبداهة ولا كسبا وقيل يعرف لانه كسبي التصور وفي تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبية على ان المعروف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود اغيرة والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منه فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه ونفسه فيشتمل الجوهر والعرض والقدية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي موثر ومتاثر الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك وهذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي والمآلة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك وهذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا وعلى هذا فقس تعريفات الوجود والعدم فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم ويخبر عنه والعدم ما لا يكون كذلك وكل هذه تعريفات الشيء بالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد بالوجود المعلى المصدري الانتزاعي والقائل بكسبيته او بامتداعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متميزة بنفسها على تقدير تعدد الوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته والوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهدى الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو للمثل حقيقة انه مثالي وللبياض حقيقة انه بياض وذاك هو الذي ربما مدينه الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات وفهمه من الالفاظ لدالة عليه ان لا يعني بكنهه غيره وتصور الوجود الحقيقي بالكه غير ممكن او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا واجبا لذاته فتصوره متمنع والا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكه لا يمكن تعريفه بالرسم ان بعد تصوره بالكه لا يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعروف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيء

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكثرة لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتأمل انتهى * ويؤيد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الرباط كما يقال زيد يوجد كاتبا فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه اى ذاته انتهى كلامه * **التقسيم** * اعلم ان الوجود يقسم الى العيني اى الخارجى والى الذهني حقيقة و الى اللفظي والخطي مجازا اذ ليس فى اللفظ والخط من الانسان التشخص و لا الماهية كما فى الخارج والذهن بل الاسم فى اللفظي ومصدره فى الخطي وكل من الموجود العيني والذهني يستعمل لمعنيين كما فى بعض حواشي شرح المطالع احدهما ان الموجود الخارجى ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود فى الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية واخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك فى الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وبين كونه ظرفا لوجوده فان قولنا زيد موجود فى الخارج جعل فيه الخارج ظرفا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف و انما يقتضي وجود ما جعل ظرفا لوجوده فالوجود فى هذه الصورة زيد لا وجود زيد ففي قولنا زيد قائم فى الخارج جعل الخارج ظرفا لنفس ثبوت القيام لزيد فاللازم كون القيام ثابتا فى الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له وبالجملة فالمعتبر فى كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه و فى الذهني كون الذهن ظرفا لوجوده فمتى قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرفا لوجودها ومتى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها وكذا الحال فى كون الشيء موجودا فى الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول فى بحث صدق الخبر ونحن نقول الخارجى اسم للامر الموجود فى الخارج كالذهلي الذي هو اسم للامر الموجود فى الذهن و معنى كون الشيء موجودا فى الخارج والاعيان انه واحد ملها اذ فى عدادها فظرفية الخارج للوجود مسامحة اذ الوجود ليس فى عداد الاعيان ومعنى زيد موجود فى الخارج ان وجوده فى وجود الخارج و فى عداد وجوداته وليس الخارج الا ظرفا لنفس الشيء لكثرة اذا جعل ظرفا له حقيقة انتضى وجوده و اذا جعل ظرفا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج والواقع واحفظه فانه خلاف المستفيض الشائع وتأييدهما ان الموجود الخارجى هو ما يكون متصفا بوجود اصيل وهو مصدر الآثار ومظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا فى الذهن يعنى ان الموجود الخارجى ما يتصف بوجود اصيل اى ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شئ به اى بذلك الوجود يصدر عن الموجود اثاره و يظهر عنها احكامه اى يترتب عليه اى على الموجود آثار و الاحكام سواء كان ذلك الترتب فى الذهن الا الخارج

الذهني فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير أصيل لا يترتب به عليه الأحكام و الآثار أن قيل ان أريد بالآثار الأحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار و الأحكام الخارجية لزم الدور و ان أريد الأعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه أيضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية آثار للمعقولات الأولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الأحكام المعلومة و انصافه بها لكل احد كالأحراق و الاشتعال و الطبخ من النار فالوجود الذهني ما يكون متصفا بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الأحكام سواء ترتب عليه آثار و أحكام آخر أولا و قبل لا حكم و لا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية وقيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الأحكام و الآثار متقاربان و قد يقال في قوله مظهر و مصدر إشارة الى ان المراد بالأحكام ما لا يكون فاعلا له و بالآثار ما يكون فاعلا له و لو اكتفى باحدهما لكفى أيضا أعلم أن الاستعمال الأول هو الأصل إذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن والاستعمال الثاني متفرع عليه لأن إطلاق الخارج على الوجود الأصيل الذي ظرفه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرفه خارج الذهن في الكون أصيل فان كل خارجي بهذا المعنى أصيل * تنبيه * الموجود الذهني بالمعنى الأول أعم مطلقا من الذهني بالمعنى الثاني لأنه يتناول نوعين الأول ما يترتب عليه آثار و الأحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية و هو أحد قسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء مثلا من حيث أنها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن موجود يحذر حذر الوجود الخارجي في ترتب الآثار فانها بهذا الاعتبار موروطة ملبسة بحاصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الأحكام و هو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها موجود لا يترتب عليه الآثار و الأحكام و أعم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدقهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه الآثار و الأحكام و صدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الأحكام و الآثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الأول أخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقا لعدم عموم وجود الكيفيات النفسانية و مباین للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة الى الذهن بالمعنى الثاني أعلم أن للموجود في نفس الأمر معنيين أحدهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض خارجي واعتبار معتبر سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعى سواء كان متعلقا بفرض انتزاعى او لم يكن ثم أن نفس الأمر بالمعنيين أعم مطلقا من الخارج لأن كل موجود في الخارج بالمعنى الأول موجود في نفس الأمر بمكان كلي و من الذهن من وجه لمكان متعينة التميز

كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر و مثله يسمى ذهنيا فرضيا و زوجية الاربعة موجودة فيهما و مثله يسمى ذهنيا حقيقيا و الحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن و اعترض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى السائلة خاصة مع ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسمين و اما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج و ان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او اعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه و يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول و يقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى السائلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا و الموجود في الخارج ما يكون خارج القوى السائلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية و الموجود في نفس الامر و ان لم يكن خاليا من احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن الطرفين فالموجود الذهني الذي يكون بتعمله اى باختراع الذهن و فرضه كزوجية الخمسة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و الموجود في القوى السائلة ايضا لا يكون خاليا من احدهما و هو ما يكون حاضرا عندها و الحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى السائلة ظرفا لوجوده فالموجود ذهني فما لا يكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى السائلة ظرف له و يعتبر الطرفان موجود في نفس الامر و ان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي و الموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن ظرفه فليس بموجود عند القوى العالية و لا في نفس الامر اذ ليس له تحقق و لا يصح للعقل الحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و على هذا فلا يرد شئ و يمكن ان يجاب باختيار الشق الرابع و هو ان يراد بالذهن القوى العالية و السائلة جميعا فالموجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا و لا ريب ان ما لا يكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا و انه لا يمكن ان يوجد شئ في القوى السائلة الا و يوجد في القوى العالية و ما ليس بموجودا في القوى السائلة فقط فالموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار و مع كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه اذ قد يجتمعان كما في الصوائد الحاصلة في القوى السائلة و العالية و يصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوائد الغير الحاصلة في القوى السائلة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى السائلة و العالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشئ للشئ على معنيين الاول وجود الشئ لغيره بان يكون محمولا عليه و مستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض و الثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع و المحمول و غير محتاج بالمفهومية و يسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو انتضى تصور الشئ بخصوصه ذهني فيلزم كون الذهن حارا و باردا و مستقيما و معوجا و ايضا حصول الجبل و السماء مع

عظمهما في ذهننا مما لا يعقل و أثبتته الحكماء و اجابوا عن الوجهين بان الحاصل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوحود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و الحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ماهيتها و كذا الحال في البارد و المستقيم و المعوج و بان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرهما و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصومية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو الذاتي اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقيق العلم عند انتفائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحسوي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحسوري متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواقف * فأئدة * الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعترضة غير اني الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم و العائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ذهبوا الى انه مشترك لفظا ميبها و نقل عن الكبيسي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواقف * فأئدة * ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مازا زاهد في حاشية شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حملة على الموجود حملا اوليا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة لانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منه حملة عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلي كحيثية استناده الى الجاعل و يقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق بافتقار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعنبر كما يشهد به الضرورة العقلية
 مفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم
 و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصادق حمل الوجود عليه
 امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بذاته فمصادق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر
 اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعرأة
 عن الاوصاف في اعتبار العقل و هو سبحانه منزوع عن ان يلحقه التعرئة و ان يحيطه الاعتبار و بالحملة فبعد
 تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و
 العقل بضرب من التكايل ينتزع عنه الوجود و يصفه به و يحمل عليه فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو
 ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي
 الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به والثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدري
 و هو امر اعتباري و ليس افرادة الا حصصا و لا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير
 الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك
 ا لمفهوم لا يحتمل على ما يغايرة الاشتقاق و هذه الامور الثلاثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في
 الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و تحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود
 المطلق و -هتته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك
 اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر
 الآثار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى • و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجد •
الوجودي بقاء النسبة يطلق على معان سدها ما لا يكون الساب جزء المفهومه و يقابله العدمي و بهذا
 المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها ما من شأنه
 الوجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا ومنها الموجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا
 ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلاثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني
 والثاني من الثالث والمعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي
 على هذه المعاني هو المشهور ومنها الوجود ومنها ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و يقابله العدمي في
 هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث انتعين الوجودي و العدمي
 كما يطلق على ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و ما لا يكون كذا كذا كذا هما يطلقان على ما لا يدخل
 في مفهومه السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على الموجود و المعدوم فهذه اربعة معان
 ذكرها صاحب المقامد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل

يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالحوادث القائم بالجسم فان ثبوته له انها هو بوجوده له في الخارج فالجوار المجزأ اعني له ظرف مستقر والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصله وهذا بناء على ما اختار السيد السند من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فثبت شيىء لشيىء حينئذ هو وجوده له و اما على ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فظرف لغو ثبت شيىء لشيىء على هذا اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموضوعها وليس لها وجود فيها و الفرق بين الوجودي بهذا المعنى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموهود من وجه لجهواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد و اما صدق الموجود اى تحققه بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدمي و يعرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد و المراد بالعرض المعنى اللغوي فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود و وجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي مركبة من المطلقين نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالدوام و الوجودية الا ضرورية مطلقة عامة مع قيد الا ضرورية بحسب الذات نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالضرورة وهي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كذب المنطق •

الاحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو الحاء في الاتقان الاحد اسم اكمل من الواحد ناذنا قلت لا يقوم لفلان واحد جاء في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالآدميين بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكور المونث بخلاف الواحد و ايضا هو ممنوع الدخول في الضرب و القسمة و العدد و في شيىء من الحساب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الآخر و ان غلب استعمال احد في النفي انتهى واحد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات و اما و نصب و تعيينات • شمر • اثنجا صفت و تعدد اسمانيست • ارى نصب و تعيينات اثنجا نيست • ذات را بى اعتبار صفات احد گویند و باعتبار جمع صفات واحد گویند كذا في كشف اللغات •

الآحاد جمع احد و هي عند المحاسبين هو الواحد الى التسمية قالوا الواحد الى التسمية احاد و هو من احد قصمي العدد المفرد وعند اهل الشرع هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر و يسمى خبر الواحد ايضا و قد سبق في فصل الرأء المهمة من باب الخاء المعجمة و الآحاد من القراءة هو ما صح منه و خلف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاقتان •

الاحدية بباء النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء و يجئ في لفظ الواحدية ايضا وعند الصوفية هي المرتبة التي هي منبع لفيضان الاعيان واستمداداتها في الحضرة العامة اولاً و وجودها و كمالها في الحضرة العينية بحسب عوالمها و اطوارها الروحانية و الجسمانية ثانياً و هي اقدم مراتب الالهية و ان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقديم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على الإرادة وعلى هذا القياس كذا في شرح الفصوص وفي الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للمصفات ولا اشئ من مؤثراتها مبدى ظهور فهي اسم لصراة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهرات من ذلك اذا استغرقت في ذاتك و نسيت اعتباراتك و اخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غبارن نفسك اليك شيئاً مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هوالك من الذعوت الخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم ظهوراً للاحدية في الاكوان و الاحدية اول ظهور ذاتي و امتنع الاتصاف بها للمخلوق لانها صرافة الذات المجردة عن الحقية و الحاجة و العبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل وفي التحفة المرملة للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة الالاهيين و الاطلاق والذات البحت لا بمعنى ان قيد الاطلاق و مفهوم حلب التعيين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة مفز عن اضافة جميع القيود و الذعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا و يسمى بالمرتبة الاحدية و هي كنه الحق سبحانه و ليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها الثانية مرتبة التعيين الاول و تسمى بالوحدة و الحقيقة المحمدية و هي عبارة عن عامه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على وجه الاجال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعيين الثاني و تسمى بالواحدية و الحقيقة الانسانية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على التفصيل و امتياز بعضها عن بعض فهذه ثلث مراتب كلها قديمة و التقديم و التأخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة الارواح و هي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذراتها و على امثالها كالعقول العالية و الارواح البشرية الخامسة مرتبة عالم الامثال و هي الاشياء الكونية المركبة المطيعة الغير القابلة للتجزى و التبعض و لا الخرق و التذم السابعة مرتبة عالم الاجسام و هي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزى و التبعض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية و الذورانية و الوحدة و الواحدية و هي الانسان فهذه

جميع مراتب الاولى منها هي مرتبة الالوهية والباقية منها هي مراتب الالهي والآخر منها هي
الانسان اذا مرج وظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والمرتبة والانبساط
على الوجه الكامل كان في نبينا صلى الله عليه واله وسلم ولهذا كان خاتم الانبياء أتم انه لا يجوز اطلاق
اسماء مرتبة الالهية وهي الاحدية والواحدية والوحدة على مراتب الكون والخلق وهي المراتب
الباقية وكذا العكس ولو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية وهذا هو الفرق بين الصديق
و الزنديق انتهى كلامه * شعر * هر مرتبه از وجود شاني دارد * كحفظ مراتب نكفي زنديقي * و در
كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كليده ومظاهركليده ناميده و گفته مرتبه وحدت مرتبه صفات
است و حقيقت محمدية ومرتبه واحديت مرتبه اسما و ادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گویند *
الوحدة بالفتح هي ضد الكثرة و هما من المعاني الواضحة كما في تهذيب الكلام و اطلاقها الصوفية
على مرتبة التعيين الاول كما عرفت قبيل هذا و در لطائف اللغات ميگویند كه وحدت نزد صوفيه عبارات
است از اول كه حقيقت محمدية صلى الله عليه واله وسلم و مرتبه قابليات صرف و ان را برزخ كهريز
نيز گویند و واحدیت و احدیت طرفین اوست احدیت بانتفای نسب و اعتبارات و واحدیت باعتبار
ثبوت نصب و اعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف و صاحب الطوابع ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون
الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب و النقطة و تسمى وحدة
حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه و تسمى وحدة اضافية و عرفوا
الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كفرد او فردين من نوع و لا يخفى ان الكثرة
المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالنسان و فرس و حمار داخله في حد الوحدة و خارجة عن حد الكثرة
فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم و الكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز
ان يكون ذلك تعريفا بالآخص او لاخص و هو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و اعلم ان ما ذكر تعريفات
لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بدیهي كما عرفت و الا يدور لنا اذا قلنا الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا
الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها و
ماهيتها و لذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة
ما يعد بالواحد و غير ذاك و ظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي الثالث لكل موجود معين و الحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود اذ الوجود يجمع الوحدة
و الكثرة نعم الوحدة نساق الوجود و تساويه فكلامه وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما
حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات و ايضا ليستا نفس الماهية لان الماهية من حيث

هي قابلة لهما فهما زادتان عليها * فائدة * اختلف في وجوبهما فانبتة الحكماء و انكروا المتكلمون اعلم ان مقابلة الوحدة و الكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعرض واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالمعرض و ذلك لاضافة عرضت لهما و هي المكيالية و المكيالية فان الوحدة مكيال للعدد و عاد له و العدد مكيل بالوحدة و معدون بها و الشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيا او بالعكس و لذا لم يجزكون الشيء واحدا و كثيرا معا من جهة واحدة * التقسيم * الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون بصورة مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص و وحدته هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات و هو الواحد لا بالشخص و انه كثير له جهة وحدة فهو واحد من جهة اي من حيث هو هو اي من حيث المفهوم و كثير من جهة الانطباق على الامران و وحدته هي الوحدة لا بالشخص و اعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص و لا يخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص و الحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص كثرة متعدية ثابتة لها من حيث الكلية و الوحدة بالشخص وحدة متعدية ثابتة لها من حيث انشخص بالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية و الوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا بحسب الاجزاء المقدارية و لا بحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقية و هو ثلثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا هي وحدة بالشخص و انما قلنا حقيقة ان لو لم يقيد عدم الانقسام بها بالتغاير بين العارض والمعرض و لو بالاعتبار ضروري و ان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو النقطة المشخصة ان كان ذا وضع اى قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء و ان اريد اعم من الجوهرية و العرضية يصح على راي مثبتيه ايضا و المفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول اقسام الثلثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية فظاهروا اما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة و النقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جذس و لا فصل و كذا لم يثبت جدسية الجوهر فلا يكون للمفارق جذس و ان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة و هو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من يثبت المفادير و ان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء و اما حسا على راي مثبتيه بل نقول ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالمصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار اذ في محل المقدار سوانيا مفه
من اثبت هذه الامور اما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق و هو الواحد بالاجتماع كالشجر
الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فاجممع المركب من زائد
مفروا واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطا فيه وكذا العشرة
المركبة من الوحدات والداخل فيه والواحد بالاتصال بعد التهمة الانفكاكية واحد بالذوق والجزء
لما كانت متفقة في الحقيقة كان كلاهما بعد التهمة فردا له وواحد بالموضوع ايضا اذ من يقول بالماهية
فان تلك الاجزاء الخاصة بالتسمية من شأنها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف
اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال واما عند مثبتتي الجزء فالواحد بالاتصال بعد التهمة
واحد بانواع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء
فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك
المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة ثم انه قد يقل الواحد
بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كأخطين المحيطين بزاوية وقد يقل لمقدارين يتلزام
طرفاهما بحيث يانم من حركة احدهما حركة الآخر وهو على انواع واولها بالاتصال ما كان الالتصاق
فيه طبيعيا اي خلقيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اعلم ان ما ينقسم الى
اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهيدروجين والصورة ليس له اسم
معين في الاصطلاح وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له من الاجزاء فهو الواحد التام
كالدائرة والمرة وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كأخط المستقيم فان الزيادة عليه
ممكن ابدا والتام اما طبيعي اي خلقي كزيد واما وضعي اي متعلق بالوضع والاصطلاح كدروهم واما
صناعي اي متعلق بالصناعة كالبيت واما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير
خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية وحينئذ فاما تمام ماهياتها هو الواحد بالذوق كالانسان بالنسبة الى افراد
فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالذوق او جزئها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك فهو الواحد
بالجنس قريبا كان او بعيدا والا فالواحد بالفصل واما عارضة اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة
اي محمولا عليها خارجا عن ماهياتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة
موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكتاب واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما اي
محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع لكونه موضوعا بهما او واحد بالمحمول ان كانت
جهة الوحدة محمولة باطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن الثلج واحد في البيض فان البيض محمول
عليهما طبعيا وخارج عليهما ولا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لهما وذلك بان لا يكون محمولا

عليها أصلاً وهو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن نسبة الملك إلى المدينة فإن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره دون غيره من الأبدان وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدائن فهذه التعلقات سبباً متحدان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضا لشيء منهما بل عارض للنفس والملك فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما * فأئدة * قول الواحد على هذه الأقسام إنما هو بالشك فيكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها أي اشتراك الوحدات في الحكم فمدتها ما هو وجودي كالوحدة الانسانية والاجتماعية ومنها ما هو اعتباري محض ومنها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الإنسانية مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة ومنها ما هو جزء وزيادة التوضيح في شرح الموقف وحواشيه *

الواحدية ببناء النسبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الجزئيات قال مرزا زاهد في حاشية شرح الموقف في اثبات الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الأجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته إلى الجزئيات بالواحدية وربما عبروا عنه بأنه ليس له سبب منه كما عبروا عن عدم احتياجه إلى الفاعل والغاية والمحل والمادة بأن ليس له سبب وسبب له وسبب فيه وسبب عنه انتهى كلامه * وعند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات فيها صفة والصفة ذاتا فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الأخرى فالمنتقم فيها عين الله والله عين المنتقم والمذموم عين الله والله المذموم وكذا إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كادت النعمة التي هي الرحمة عين النعمة والنقمة التي هي العذاب عين النعمة كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي آثارها فكل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ولكن باعتبار التجلي الواحدية لا باعتبار إعطاء كل ذي حق حقه وذلك هو التجلي الإلهي * أعلم أن الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية إن الاحدية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الأسماء والصفات مع موثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقتنائها فكل منها فيه عين الآخر والالوهية تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر فيها أن المنتقم ضد المنتقم والمذموم ضد المذموم وكذلك باقى الأسماء والصفات حتى الاحدية فإنها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية والواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بمجلاها أحكام جميع المجالي فهي مجلى أعطى كل ذي حق حقه والاحدية مجلى كان الله ولم يكن معه شيء والواحدية مجلى قوله وهو الآن على ما عليه كان قال الله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلذا كانت الاحدية أعلى من الواحدية لأنها ذات محض وكانت الالوهية أعلى من الاحدية لأنها أعطت الاحدية حقها إذ حكم الالوهية إعطاء كل ذي حق حقه فكانت أعلى الأسماء وأجملها وأعزها وفاضها على الاحدية كفضل الكل على الجزء والفضل للواحدية على باقى المجالي الذاتية كفضل العمل على الفرغ وفضل الواحدية على باقى المجالي

كفضل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

الاتحاد هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلاثة منها على سبيل الاستمارة و على اثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شئى بعينه شيئاً اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شئى او ينضم اليه شئى شيئاً اخر و لما كان هذا مفهومه حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد و عمرو مثلاً فيتحدان بان يقال زيد عمرو او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان و بعده شئى واحد كان حاصله قبله و ثانيهما ان يكون هذك شئى واحد كزيد فيصير بعينه شخصاً اخر غيره ويكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شئى ما شيئاً اخر بطريق الاستحالة اعنى التغير و الانتقال دفعياً كان او تدريجياً كما يقال صار الماء هواء و الامود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء و فى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هى البياض و اما صيرورة شئى شيئاً اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شئى الى ثان فيحصل منهما شئى ثالث كما يقال صار التراب طيناً و الخشب حريراً و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صورة شخص اخر كظهور الملك في صورة البشور و ربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازه ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوحده ذلك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق تعالى عن ذاك علواً كبيراً • شعر • حاش لله كه اينچنين گرند • يا باين اتحاد ان جريند • كذا في كشف الغات •

التوحيد هو لغة جعل شئى واحداً و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى و عذد الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الزل و ابد و ذاك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع السلوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات و الاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاقصى و المطلب الاعلى و ليس و راء للعباد قرابة و حقيقته جلست عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها و هم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الإشارة و ما قدره حق قدره و ما زاد بيانهم غير سئره انتهى • و يورده ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد ان يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك

الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه فهذا ذات مع الصليب الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارضية لكن ارباب الذوق لما كانت اشارتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحتمال اشاراتهم لاسرار المحبين لوائح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات الى التضييق شيئا من الاشياء الى غير الحق سبحانه وقيل تنزيه الله عن الحدث وقيل اسقاط الحدث واثبات القدم وحامل الاشارات ان التوحيد امراد القدم عن الحدث و للتوحيد مراتب علم وعين وحق كما لا يقيين علمه ما ظهر بالبرهان وعينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالرحمن أما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليلا نقليا وهو التوحيد العام وتحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص والمصدق وان علم ان للخلق لها واحدا لا شريك له لكن قد يعتوره الشبهة والمحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية ويعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وكلما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل وصفة وذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبهات الجسمانية والتعلقات النفسانية واما التوحيد العيني الوجداني فهو ان يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد وهو على ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو امراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بامعاليه والتأدية توحيد الصفات وهو امراد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بصفاته والتأدية توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الدوات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الدوات والصفات والانفعال متلاشية في اشعة ذاته وصفاته وافعاله ويجاد نفسه مع جميع المخلوقات كانها مدبرة لها رهي اعضاءها ولا يلم بواحد منها شيئا الا ويريه مسلما به ويرى ذاته الذات الواحدة وصفته صفتها وفعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد وليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الاخص ويرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيرا فكيف يعتقدون حلوله فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود ان كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره والا لما تعين وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موجد كما قيل نفى كل شيء له اية تدل على

توحيد المطلب • علم التوحيد • الود • الوارد (١٣٧٠) • الود • المواليد الثلاثة • الاستيلاء • التوليد • توليد التوأمين

انه واحد فاعلم ان الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق تعالى انه واحد لا شريك له شهادة ازيد ايدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزلة يحلها وليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمح برق من جانب القدم اضاء به ارجاء سره و ينطفي سريعا وهو الذي اصطفا الله لنفسه انتهى كلامه •

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشروط الشيخية وقد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين •

علم التوحيد والصفات هو علم الكلام وقد سبق في المقدمة •

الود بالحركات الثلث وتشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يهيج حتى يغنى المحب من النفس وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين وفي الصحائف المودة عند السالكين من مراتب المحبة وهي هيجان القلب والتصانف بالهوى واين را پنج درجه است اول نياحت واضطراب است واضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فريان و بى قراري بود دوم بكا است سوم حسرت درين مقام صاحب وداد مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفته است حسرت ميكند و هر لحظه كه بى محبوبش رفته در ندامت ميباشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك آيات لقوم يتفكرون وتفكر ساعه خير من عبادة ستين سنة لان التفكير في الموجب يوجب اقرب اليه بنجم مراقبه محبوب است وهي اشد من المقامات و انضلمها اى عزيز شفيده كه رقتى امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميگذارد رويش زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رافبت الله تعالى في صلوتى فاستحييت من تقصيري •

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان آنچه نازل شود بر دل از معاني بغير كسب بنده كذا في

كشف اللغات •

الولد بفتح الواو والام بجه الاولاد الجمع و ولد الزنا در لغت حرام زاده را گویند و در اصطلاح شعرا پروانه و كرم هاي ديگر را گویند كه بطلوع مهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي نافلا من كشف المعاني •
المواليد الثلاثة عند الحكماء المعدن و النباتات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميين في المقدمة •

الاستيلاء لغة طلب الواو مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشيئين ادعاء الولد و تملك الامة كذا في جامع الرموز في فصل التدبير •

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الغامل بوسط و يقابله المباشرة و قد سبق في فصل الراء

المهملة من باب الباء الموحدة •

توليد التوأمين نزد بلغاء اينست كه لفظى بكار بسته شود كه بصورت پنداشته ايد كه از دو لفظ

مركب ا-ت مثله • شعر • بلبل و ملصل چو بگلشن رسید • ز مزمه هریک بذکران کشید • کذا
في جامع الصنائع •

المولد در لغت اسم مفعول است از تولید به معنی بیرون آوردن چیزی از اصلی و در اصطلاح عربیه
لفظی که مولودن از لغت اصلی اخذ کرده باشند بدصرفی و در کلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدايت بباء
تحتانیة که از بداء اخذ کرده اند و این را عامی و مستحدث نیز گویند و مولودن گروهی باشند از عجم
که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامه شیرازی مسطور
است یا گروهی از عرب یا امرا که با عجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشی مذکور است
و این طائفه را عرب مستعرب و مدعرب نیز گویند و اطلاق مولد برین لفظ و برین طائفه بطریق مجاز
است کذا في شرح نصاب الصبیان •

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانه نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند •

فصل الرابع • الوتر بکسر الواو وفتحها و سکون الداء المثناة الغوقانية و کسرها خلاف الشفع سهیت

به فی الشرع صلوٰة مخصوصة لان عدد رکعانه و ترلاشفع کذا فی جامع الرموز و بفتححتین فی اللغة زه کمان کما
فی الصراح و عند المهندسين هو الخط المستقیم القائم للدائرة حواء کان منصفها لها بان یکون مارا بمركزها و
یسمى قطرا او لم یکن فعلى هذا هو اعم من القطر • و عند بعضهم الوتر خط مستقیم قاسم للدائرة بقسمین
مختلفین و اما القاسم لها بقسمین غیر مختلفین بل بقسمین متساویین فیسمى قطرا فعلى هذا یکون الوتر
مباثنا للقطر و وتر الزاوية عندهم هو الخط مستقیما او غیره الواصل بین الضلعین المحيطین لتلك الزاوية
فکل من الخطوط الثلاثة فی المثلث و ترللزاوية التی بین الضلعین المتصلین بذاک الخط هكذا يستفاد
من ضابط قواعد الحساب و شرح حکمة العین •

التواتر هو فی اللغة تدایع اسور و احدا بعد واحد بغيره من الوتر و منه ارسلنا رسلنا تنری و فی

اصطلاح الأصولیین خبر جماعة مفید بنفسه العلم بصدقه و یسمى متواترا ایضا فبقید الجماعة خرج خبر
الواحد و بقید المفید خرج خبر جماعة لا یفیده و بقید بنفسه خرج الخبر الذی علم صدق القائلین فیه بالقرائن
الزائدة کموافقة دلیل عقلي او غیر ذلك اعلم انهم اختلفوا فی افادته العلم الیقینی فذهب السمدیة و البراهمة
الی ان الخبر لا یکون حجة اصلا و لا یقع به العلم لاعلم الیقین و لاعلم طمانينة بل یوجب ظنا و ذهب قوم
منهم النظام من المعتزلة و ابو عبد الله الثلجی من الفقهاء الی انه یوجب عام طمانينة فان جانب الصدق
یترجح فیه بحیث یطمئن الیه القلوب فوق ما یطمئن بالظن و لكن لا ینتفی عنه توهم الکذب و الغلط و اتفق
جمهور العقلاء علی انه یوجب علم الیقین و اختلفوا فی انه یوجب علم الیقین علما ضروريا او نظریا فذهب
عالمهم الی انه یوجب علما ضروريا و ذهب ابو القاسم الکعبی و ابو الحسین البصری من المعتزلة و ابو بکر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استداليا * فأئدة * ذكر للتواتر شروط صحيحة وفاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع اتفاقهم وتواطئهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فقليل خمسة لاما دونها وقليل اثنا عشر وقليل عشرون وقليل اربعون وقليل خمسون وقليل سبعون * وفي شرح النخبة وقليل اربع وقليل مائة وقليل عشرة وفي خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الاصح لكننا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اقول وظني انه يختلف بحسب المخبر والمخبر له بل المخبر عنه ولا يشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر واحد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة والسلام عن الله تعالى كاقتران بل اخبار شيخ عماروا ابراه لمريده ما لا يحصل من خبر عشرة الف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وماطة نبي بالوحي او ولي بالالهام ولذا عرفه المحققون بما روي عنهم يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر ويؤيد ذلك ما روي في الاصل عن البزدوي انه جعل كالتواتر ما كان مروريا عن احاد الصحابة ثم انتشر منقلبه قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب وقال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الحصص انه احد قسمي التواتر ويمتاز عنه بانه يوجب علم يقين وهذا علم طمانينة ولا يخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا والله اعلم انتهى الثاني كونهم مستنديين لذلك الخبر الى الحسن فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلداً فيه او ظاناً او مجازفاً وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلثة واما انه كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله ومن قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها واما الفاسدة فمنها ما عرفت ومنها ما قيل انه يشترط الاسلام والعدالة ومنها ما قيل يشترط ان لا يكون بلد ليمتنع التواطؤ ومنها ما قيل يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقال اشيعه يشترط ان يكون ميم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط ان يكون اهل الذمة فانهم يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف واما اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الومائع واختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك وسمى التواتر من جهة المعنى وتواتر معنوي كوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر وكذا ونعل في احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه ذلك وان كان شيعي من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة ما في العضدي والتحقيق شرح الشافعي *

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القوافي قسم من القافية و قال المنطقيون و غيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقهم على الكذب فلا بد فيها من تكرار و قياس خفي و هو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب و كل خبر كذلك فمدلوله واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة و لذا يفيد العلم للبله والصديق بخلاف خبر الرمول فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري و لما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الكامل منها علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلماذا لا يقع في العلوم بالذات اى لا يكون مسائل العلوم ان مسائل العلوم قضايا كلية و ان جاز وقوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة و اظهر المعجزة و كل من هذا شانه فهو نبي فان صفاته من المتواترات هكذا ذكر الموهبي عبد الحكيم في حاشية القطبي و حاشية شرح المواقف •

المتوهم بتشديد العين عند البلاء هو الوحشي الغليظ كما يجيى في فصل الشين المعجمة •

الوافر بالبلاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو مفاعلاتن ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض و الضرب و القطف اسقاط متحركين من الفصلة الصغرى كذا في عنوان الشرف ايمن در عروض هيفي مي ارد كه بحر و افرمثن سالم مفاعلاتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد مدام كه سوي كسي بپشم رضا نمي نگري • ز رسم جفانمي گذري طرقي وفا نمي سپري • و وجه تسميه او بوافر انست كه در حرركات بسيار است و خايل ابن احمد و افرا بر شش ركن وضع كرده •

الموثر عند اهل العروض من العرب هو الجزء الذي جاز ان يدخله الخمر و لم يدخل كذا في

بعض الرسائل •

توتر الدواعي نزل شعراء انست كه چيز را ذكر كند كه براي تحصيل ان جميع اسباب بود مثله

• بيت • بر كشتن من رسیده مست • ان كافر ترك تبغ در دست • كذا في جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجمة • الایجاز بالجمع هو عند اهل المعاني مغايل الاطناب و قد سبق تعريفه هناك

في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة و يرادف الایجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي في المنتاح • و قيل الفرق بين الایجاز و الاختصار عند السكاكي هو ان الایجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و هو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا في المطول و قال بعضهم الاختصار خاص بحذف اجمال فقط بخلاف الایجاز قال الشيخ بهاء الدين و ليس بشيء كذا في الاتقان ثم الایجاز قسما الایجاز قصر وهو ما ليس بسبب حذف و الایجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف و في الاتقان فلازل ابي الایجاز القصر هو الوجيز باغظه فان الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو الایجاز حذف و ان كان كلاما يعطي معنى اطول منه

فهو اجاز قصر قال بعضهم اجاز القصر هو تكثر المعنى بتقليل اللفظ وقال اخر هو ان يكون اللفظ بالمسبة
 الى المعنى اقل من القدر الممهور عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكن في الفصاحة و لهذا قال
 صلى الله عليه و آله و سلم اوتيت جوامع الكلم وقال الطيبي الاجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها
اجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى و اتوني
 مسلمين جمع في احرف العنوان و الكتاب و الحاجة * و قيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه
 قلت و هذا راى من يدخل المسارة في الاجاز و نابها اجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على
 المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا و به سماه بدر الدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ما صار لفظه
 اضيق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فانذرى فله ما سلف اي خطايا غفرت نهى له لعله
 و نحو هدى المتقين اي للضالين الصائرين بعد اضلال الى التقوى و نالتها الاجاز الجامع و هو ان
 يحتوى اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يامركم بالعدل و الاحسان آية فان العدل هو الصراط المستقيم
 المتوسط بين طرفي الامراط و التقوى الموتى به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الحلاق و العبودية و الاحسان
 هو الاخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله ان تعبد الله كاذك تراه اي تعبد مخلصا
 في نيتك و امنا في الخضوع و يتبادر الى الفهم هو الزيادة على الواجب من الفوائد هذا في الواو امر
 و اما النواهي فبالفحشاء اشارة الى القرة الشهوانية و بالمنكر الى الافراط الحاصل من اثار الغضبية او كل
 محرم شرعا و بالبغي الى الاستعداد الفاضل عن الوهمية قلت و لهذا قال ابن مسعود ما في القرآن اية
 اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الاجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى اخرها فانه نهاية
 التنزيه و قد تضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما امر ذلك بالتصنيف بهاء الدين بن شداد * تنبيهات * الاول
 ذكر قدامة من انواع البديع اشارة و فسرهما بالاتيان بكلام قليل ذي معان جملة و هذا هو اجاز القصر بعينه
 لكن فرق بينهما ابن ابي الصبح بان الاجاز دلالة مطابقة و دلالة اشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد
 بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابراهيم في عجاز القرآن ان من الاجاز نوعا يسمى التضمن وهو
 حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه وقد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع الاجاز
القصر باب المحصر سواء كان بالا او بانما او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة عناب جملتين و باب
المطف لان حرف المطف وضع لاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل
 باعطائه حكمه و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا و باب علمت
 انك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساء مصدر المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا
 لم يقدر على الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللزام و منها جميع ادوات
 الاستفهام و الشرط فان لم مالك يغني عن قولك اهو عثرون ام لثنون و منها اللفاظ الملازمة للمعوم كاحد

ومنها التثنية والجمع فانه يغني عن تكرير المفرد و اتيم الحرف فيهما مقامه اختصارا وما يصلح ان يعد من انواع المعنى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق ايجاز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

فصل السين المهملة • الوصواس بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارت است از خواطر نفسمانية جسمانية خواء عقالي باشد خواء شرعي خواء حسي باشد خواء غمراں كه درر كنده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات •

فصل الشين المعجمة • الوحشي بالفتح وسكون الحاء و بيداء النسبة لغة المنسوب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني المفظ يكون غبرظا هرا المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالظن الى الاعراب الخالص و هو المخل بالفصاحة او بالنظر اليها و هو لا يخل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المخل بالفصاحة ان كان ثقيل على السمع كريبا على الذوق يصمى وحشيا غليظا و متدعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و السهل و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة •

وحشي السير نوع من الاتصال كما يجدي في فصل اللام من باب الواو •

فصل الصاد المهملة • الوقص بالفتح وسكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان السرب و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلتين بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لا يكونان الا في متفاعلتين و مثل اينست آنچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلتين بمفاعلتين رد شود •

فصل الطاء المهملة • الوسط بالفتح وسكون العين المهملة عند المنطقيين هو الحد الاوسط المعنى بالواضحة في التصديق ايضا كما يجدي و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلاثة المتناسبة بالوسط والثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب الراء المهملتين قال القاضي الرزمي في شرح الملخص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر والواسطة العددية هي التي تكون نصف مجموع حاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة وخمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المضافة فاما البعدان الاوسطان بحسب المهرير فبمعنى ان مصير الكوكب باقيا لهما ليس سرهما ولا بطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة وعلى الحركة في تلك القوس وعلى كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي وشرح الوصل بالمعنى الاول ان اخفاء في وضح المعنيين الآخرين فنقول وسط الشمس على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الارج ومركز الشمس و الارج قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الارج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الارج و مركز جرم الشمس و لا يخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فيبدعي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الارج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعتبار ان كل قائمة تعين درجة و ان لم يحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصا قائمتين منه فتبقى لامحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدور يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمى هذا الخط خطا وسطيا و ما بين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديدا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه ان الشمس ادما تسطح فسيا متساوية في ازمة متساوية من منطقة الخارج لامن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعماله فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس او منطبقا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد استقاط قوس الارج منها و تعديها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من الجنوب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة واحدة ثم تقوم اشهر على الافوال الثلاثة و احد و الكامل يؤدي الى شيء واحد امكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و على ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعماله و كذا استعمال قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوضيح فارجع الى شرح التذكرة المعلي البرجندي و اما وسط عطارد فامشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه اي من معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز المائل الى مركز التدوير المنتهي اليه والمراد باول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كبعد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيء في وسط القمر و انت خبير بانه يلزم على هذا اختلاف ان تركيب الوسط حينئذ من هركتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولا يخفى ما فيه من الاختلاف على قياس ما مر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسبي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير والتدوير او مواز له وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لا يعتد به لان منطقة المائل ههنا لا تبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر والتحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير والتدوير او موازيا له وهذا الخط هو المسمى بالخط الوسطي وعلى هذا القياس اوساط باقى المتكيرة من الزحل والمشتري والمريخ والزهرة بلاتفاوت والرسم الجامع لوسط الشمس والمتكيرة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل وطرف الخط الوسطي على التوالي واما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بدن نقطة محاذية لاول الحمل على انها لا تتغير ويبين طرف خط وسطى والمراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل والمراد بالنقطة المحاذية لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكاشي في زيجته الخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لا تتغير فانها اذا اخذت كذلك فكلما تحركت العقدة وبعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا عن اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لا يتغير من الممثل وذهب العلامة وكثير من اهل هذا الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل وانت خبير بان هذه النقطة متغيرة اذ بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غير هذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله وفسره صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل وتقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي والوسط على هذا لا يكون متشابهها بسبب تعديل النقل واما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل وبين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلک البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لا يمر بمنطقة الممثل في الغالب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجذني في تصانيفه ووسط الجوز هو قوس من الممثل بين اول الحمل و

نقطة الراح على خلاف التوالي كذا في التذكرة ووسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار ووسط سماء البرية هو دائرة السميت وقد سبق ذكرهما في فصل الراء من باب الدال المهملتين ووسط المشارق هو نقطة المشرق ووسط المغارب هو نقطة المغرب كذا في شرح الجفميني •

الواسطة در لغت میانجی و در میان بوده • و در اصطلاح شطاریان واسطه صورت پیر و مرشد را گویند در وقت ذکر گفتن مرید چشم بر صورت ایشان دارد کذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف العلماء على قسمين الأول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيء واسطة اي حلة لثبوت وصف لشيء اخر في نفس الامر و هو قسمان احدهما ان لا يثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالأعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطة يتصف ذلك الشيء الآخر به لان هاتك اتصافين حقيقيين لامتناع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة و بتبعيتها لذلك الشيء الآخر اذ لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطة في العروض تميزا لها عن القسم الاول و الثاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطة في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و رفع تلك الواسطة يوجب عدم الاحتياج الى الدائم فيكون ثبوت امر لشيء حينئذ بينا مستغنيا عن الاستدلال بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوته لشيء في نفس الامر الى اخر وليس ذلك محتلزما للاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كثيرة موقوفة على و سائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطة في الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوته للصفة بتبعية ثبوت الوجود اموصوفها و بواسطة كوجود الجواهر واسطة لوجود الاعراض و كونه واسطة في العروض ان يكون هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف اولا وبالذات و للصفة ثانيا و بالعرض •

الواسطة العددية قد مرت في لفظ الوسط •

العلم الاوسط هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا و قد سبق في المقدمة •

التوسط عند الصرفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو فك الرقائق الانسانية بالحقائق

الرحمانية و قد سبق في لفظ الانعاس في فصل المدين المهمة من باب الالف •

التوسط بين الاقبال و الادبار • المتوسط (١٤٧٩) ذو المتوسطين • المتوسط في النسبة
الوجع • وجع المفاصل • الوديعة

التوسط بين الاقبال و الادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب

الراء المهملتين •

المتوسط هو عند المهندسين الاسم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم

من باب الصاد المهملة •

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذى الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذى الاسمين

الثالث و اما سميا بذلك لان كل واحد منهما مركب من خطين كل واحد منهما متوسط فمجموعهما

ذو المتوسطين و اما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذى المتوسطين الاول •

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر هكذا

الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا

يستفاد من حواشي تحرير اقليدس •

فصل العين المهملة • الوجع بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المذاقي من حبت هو مذاق

والجمع الارجاع و هى على قسمين قسم وضع بازائه اسم يخصه كالضربان و اللاذع و قسم لم يوضع بازائه اسم

بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما •

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل لكفة

خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال

الايلقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس

و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج

و يبلغ الكعب و الاصابع يسمى عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل

كذا في بحر الجواهر • و في القانونچه النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في

مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حذبة و ان وقعت في المفصل

مطلقا كان وجع المفاصل •

الوديعة بالفتح و كسر الدال على وزن فعيلة و هى في اللغة الترك • وعند اهل الشرع ترك الاعيان

مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة

هى الاستحفاظ قصدا و الامانة هى الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بان القمت الربح ثوبا في

حجرة و الحكم فيها انه يبرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لا يبرء الا بالاداء الى صاحبها كذا

في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها لا تنتفع

فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يؤمن عليه فهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بخلاف الامانة كما اذا وقع الریح ثوب احد في حجر احد و يبرأ عن الضمان بالوفاق فيها بخلاف الودیعة
الا اذا انكرها كما في شروح الهداية لكن الامانة عين و الودیعة معنى فيكونان متباينين كما لا يخفى انتهى •
الایذاع هولفة تسليط الغير على حفظ اي شيء كان مالا او غير مال يقال اودعت زيدا مالا و استودعته
ايه اذا دعت اليه ليكون عنده فانا مودع و مستودع بكسر الدال فيهما و زيد مودع و مستودع بالفتح فيهما
و المال مودع و وديعة و شريعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الودیعة فهو مرادف
للودیعة و الایذاع عند البلغاء هو تضمين المصراع فما دونه و يسمى رفوا ايضا وقد سبق في فصل النون
من باب الضاد المعجمة •

الورع بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في
مجمع السلوك • و قيل بعكس ذلك و قيل هما اي الورع و التقوى بمعنى واحد كما في ترجمة المشكوة
في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و في خلاصة السلوك الورع حدة عند
السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة • و قيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل
الورع خلاصة احوال المتقين و فضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي بدع الصغيرة مخافة ان يقع في
الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لسانك الا بالله و في الباطن و هو
ان لا يدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب و حفظ اللسان و ترك ما لا يعينك من الامور
و في البرجندي للورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن
ذكر الله و قد يفرق بينه و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و في
مجمع السلوك ايضا بدانكه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترك مشتهيات فتوى از دل خود
جوید و بفتوى مفتیان کار نکند و اگر صاحب دل نیست بفتوى مفتیان رود که ورع او همانست بدانکه ورع
بمعنى ترك المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقیان و ورع صدیقان که کردن
ان باعتبار حال و مقام هر کس محظور است لاجرم ترك ان ورع باشد ورع عدول انست که باز ماند از
چیزیکه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصیان و ورع صلحا انست که باز ماند
از آنچه احتمال تحریم بران راه یابد و لیکن مفتی بر ظاهر بنا کند و بخوردن ان رخصتی دهد لیکن باز
ماندن از آنچه احتمال تحریم در نیست از قبیل و سومه است نه از قبیل ورع مثال شبهه انکه صیدی
را یکی زخم کند و از نظر صیاد غائب شود پس انرا شخصی مرده یابد اختیار انست که ان حرام
نیست لیکن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا که احتمال دارد که بافتادن یا سببی دیگر مرده باشد نه
بزخم و مثال و سومه انکه کسی از شکار باز ماند از بیم انکه شکاري از آدمی که مالک ان باشد جسته بود
و ورع اتقيا انست که باز ماند از چیزیکه حرام نباشد و نه در حالت ان شبهه لیکن بیم ان باشد که مودی

عود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لأبائ به
مخافة ما به بأس چنانکه یکی از انقیاء بازارگانی کردی و هرچه متدی بنقصان حبه سندی و هرچه
دادی بزیادت حبه دادی تا نفس در حرص الغت نگیرد و در صدیقان انست که باز مازد از چیزیکه
نه حرام است و نه مشتبه بان و نه بیم تادیه ان بحرام لیکن تداول ان برای خدا نبود و نه بر نیت
انکه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الحلال •

السعة بفتح السين فراخي و فراخي کردن و گنجیدن و توانگری و الوسع بالضم کذکک و دست رس
و توانائی کذا فی الصراح ووسع الاستيفاء عند الصوفية قد مر في لفظ القلب في فصل البناء الموحدة
من باب القاف • وسعة المشرق عند اهل الهيئة قوس من دائرة الافق محصورة بين مدار الكوكب و بين
مطلع الاعتدال فالكوكب اذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق و اذا كانت على المدارات اليومية فله
سعة مشرق شمالية او جنوبية و لما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في
جميع الجوانب على السواء فسعة مشرق كل كوكب مسارية لسعة مغربه و هي قوس من الانق بين
مدار الكوكب و مغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي امر تقريبي لان السعتين تختلفان بالحركة الغربية
التي بها ينتقل الكوكب من مدار الى اخر لكن التفاوت غير محسوس لقللة الحركة الغربية في الكواكب
البطيئة في الحركة اما في السريعة كالقمر فقد يحس سعة المشرق و كذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد
حتى تصير ربعا حيث يكون عرض البلد ستة و ستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص •

الاتساع هو عند اطباء ان تدسع العصبه المجوفة مع سعة الحدة و قيل هو اتساع ثقبه العنبيه عن
وضعها الطبيعي وقد اختلف اطباء في الاتساع و الانتشار فيخص بعضهم الاتساع باتساع العصبه المجوفة
و الانتشار باتساع ثقبه العنبيه و يعكس البعض و انما يظهر من كلام المتقدمين الترادف و التحقيق ان
الاتساع يحدث في العنبة او العصبه و يلزمه الانتشار في الدور فالاتساع مرض و الانتشار عرض و الفرق بين
اتساع العصبه و اتساع الثقبه ان في الاول يظهر الدور منتشرا في اجزاء العين و في الثاني لا يتبين فيها
من النور اصلا حتى يظن من لا دراية له ان العين قد اسودت كذا في حدود الامراض • و عند اهل العربية
يطلق على نوع من انواع البديع و هو ان يوتى بكلام يتبع فيه التاريل بحسب ما يحتمله الفاظه من
المعاني كفواتح السور ذكره ابن ابي الاصبع و هو مما يصلح ان يعد من انواع الایجاز كذا في الاتقان في
نوع الایجاز و على اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع في الظرف بان لا يقدر معه بي فينصب نصب
المفعول به او يضاف اليه اضافة بمعنى اللام كما في مالک يوم الدين و المعنى على الظرفية يعني
ان الظرف و ان قطع في الصورة من تقدير في واقع موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذي سبق
الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه لا امر كله فان تملك الزمان

كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ومن قال الاضافة في مالک يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح الكنية في بحث المفعول فيه •

التوشيع بالشين المعجمة على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الإيهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان الحرص و طول الامل و لو اريد الایجاز لقليل و تشب فيه الحرص و طول الامل قال في الاطول لا يظهر فرق بين المثنى المفسر باسمين و بين الجمع المفسر باسماء و لعلم ذكروا اقل ما يكون و كذا لا يظهر فرق بين المثنى في عجز الكلام و في اثنائه و يخرج عن التوشيع بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قولنا و يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان احدهما الحرص و الآخر طول الامل مع ان الاثنى جعله منه فتأمل ووجه التسمية ان التوشيع لف القطن بعد المندف و المثنى اشبه باللف و التفسير بالمندف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى •

الوضع بالفتح و سكون الضاد المعجمة في اللفظة نهادن چیزى بر جائي كما في الصراح • و عند الحكماء يطلق على معان منها ما هو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام و القعود و المراد بالشئ الجسم اي هي هيئة حاصله للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البعد و المحاذاة منه و غيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا و لو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء و حدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة و حدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس و الفصل يتحدان وجودا و جملا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم نازقت الى فصل اخر ثم انهم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليست مركبة منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء و فيما بينهما و بين الامور الخارجية ليس الا القرب و البعد و المحاذاة و المجاورة و التماس و ليس القيام و القعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منها اذ

لا دليل على وجودهما في القديام مثلا فضلا عن تركيبه منها فهو هيئة وحدانية معلومة لهما وأعلم أن الامام في المباحث المشرقية عرف الوضع بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموازنة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بأنه معلول للنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة للتخالفها بالقياس الى تلك الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم ومنها ما هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنها كون الشيء بحديث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين • و عند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء و الشيء الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط والعقد والنصب والاشارة والهيئة و الشيء الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول • و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا نفى المجاز وضع نوعي قطما اذ لابد من العلاقة المعتمدة نوعها عند الواضع و اما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض و الثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اى ليدل بنفسه لا بقرينة تذهب اليه و على هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالتقريظة الشخصية او الذوعية فاستعمله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل ونظائره فهو وضع قطعاً لدالتهما على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كاية كان يقال كل صيغة فاعل كذا فهو لكذا • التقسيم • الوضع على قسمين وضع شخصي ويسمى ايضا وضعاً جزئياً و وضعاً عينياً و وضع نوعي ويسمى وضعاً كلياً ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه و بعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع كذا و الوضع الذوعي تعيين اللفظ لا بخصوصه و بعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية و اذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ يسمى حينئذ وضعاً نوعياً انتهى و يؤيد ما ذكرنا ايضا ما قال الهداد في حاشية الكافية من انه لانعني بالوضع الجزئي معنى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات والمبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اى معين كان بخلاف نى اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه و انما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه و على امثاله وهي ان ما دخله اللام فهو معرفة نكان وضعه كلياً لجزئياً انتهى قال في التاويل في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اهم اخرة الف او ياء

مفتوح ما قبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق اخره هذه العلامة و كل اسم غير الى نحو رجال و مسلمين و مسلمات فهو لجمع من مصديات ذلك الاسم و كل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المصديات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى ببيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها و مثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي بالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يقر اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلاثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور الاعتباري فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يدرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور الاعتباري فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الفاظ بازاء الخصوصيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام و نحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور الاعتباري فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني بكون الوضع خاصا لخصوص التصور الاعتباري فيه و الموضوع له عاما لا يتصور لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكللي ليتوجه العقل به اليه فيتصورة اجمالا انما الامر بالعكس انتهى و مثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه و يسمى وضع خاصا ايضا و الوضع الكللي ما لوحظ فيه الموضوع له الكللي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعذوان اعم كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعذون المشار اليه و وضع له بعينه اسم الاشارة و يسمى وضع عاما ايضا فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى و قال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام و قد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

لبي للمعنى الكلي المحتمل للمقولة على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما ولو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وقد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و فاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتد بها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة امر عام لانفراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بعينها انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففى القسم الاخير من القسمين الاخيرين .

خصوص المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضرورى بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كليات و ملاحظ، الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه . ففهم من هذا ان فى الانسام الارضة التي ذكرها المحقق التفتازاني سوى القسم الثالث وضعها شخصيا باعتبار الخصوص في جانب اللفظ و فى القسم الثالث منهما وضعها نوعيا باعتبار العموم في جانب اللفظ و ان فى القسم الاول منها الوضع و الموضوع له كليهما خاصان و فى القسم الثاني كليهما عامان و فى القسمين الاخيرين الوضع عام و الموضوع له خاص اذ عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عديدة و عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق * تنبيه * الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام * فائدة * من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرات فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصص وان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما و الموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجزئية ذلك ولكن استعماله فى الخصوصيات مجازا لقول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا فى الجزئيات بخلاف نحو رجل تحمل ظاهرا فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها بارضاع متعددة وليس كذلك بل موضوع لها وضع واحد و اعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها

مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث تعلق به إشارة مخصوصة معنى هذا فله اعتبار في الوضع وفي الموضوع له أيضا وكذا الحال في المضمرات فان لفظ أنا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ أنت لكل مخاطب مذكروا واحد ولفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به أيضا الى امر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضا أما الأول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه إشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا امتنع في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي وهذه المشتقات كالانفعال فانها بالنظر الى الذميب الداخلة في مفهومها من هذا القبيل والاسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما وكالمصغر والمنسوب الا ان في وضع المبهمات والمضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الأول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواقع تصور مفهوم الضارب وهين بازائه كان الوضع والموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات والمضمرات بازائها جزئيات حقيقية والذني ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات والمضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان الاعتبار في ذلك هو المعنى ان لا يترتب على اعتبار اللفظ فائدة وهذه الحروف فان لفظه من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الامول • فائدة • من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم اخر مع استواء نصبته اليهما مستندة بل لابد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا يلحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصموي واهل التكسير اي اصحاب علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناجبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالة عليه والحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشيء او لصدده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء والنقيض او له ولصدده دل عليهما فقد اختلف دلالة فتارة على الشيء وحده وتارة عليه وعلى نقيضه او عليه وعلى ضده وما كان ثابتا للشيء بالذات وبحسب اقتضاها لا يتخلف عنها ولا تختلف في شيء من الاحوال قطعا فلا تكون دلالة مستندة الى ذاته وبهذا التقرير يذنع ما يقال لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالة نعم انه محتبعد لكنه لا ينافي الجواز والواقع ثم انه لا يلزم التخصيص بل مخصص ان ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام دامية اليه كتخصيص الله الحدوث بوقت وتخصيص

العبد الاعلام بالاشخاص واعلم ان المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع و لا فبطلانه ضروري * فائدة * الواضع اما الله تعالى او الخلق او الله تعالى و الخلق بالتوزيع ثم ان يجزم باصالة الثلثة ام لا فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الاشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى و علمها بالوحي اي بان خاطب اما بذاته او بارمال ملك عبدا او داعيا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات تدل على الوضع و ذلك اما بخلق الاصوات و الحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني و اسماءها لواحد او لجماعة بحيث يحصل اه اولهم العلم بانها بازاء تلك المعاني و اما بخلق اصوات و حروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة او بخلق علم ضروري بان يخلق العلم الضروري الواحد او لجماعة باللغات و ان و اضعا قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة و قالت البهشمية اي اصحاب ابي هاشم وضعها للبشر واحدا او جماعة بان انبثت دامتة او داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة و التكرار كما في الاطعالي يتعلمون اللغات بتريديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة و غيرها كان يقال هات الكتاب و لم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه و قال الاستاذ ابو اسحق الواضع هو الله تعالى و الخلق بالتوزيع لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا و بعضا لذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما و البعض الآخر يتردد بينهما و اما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحى مقدما على التدويهي فهو و ان كان مندرجا تحت التوزيع لكنه عالى ما قيل من انه لم يتحقق لاهو و لاصاحبه و القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوفيف من قبل الله و غيره محتمل للامرين و قال القاضي ابوبكر الجمع ممكن عقلا و لشيئ من ادله المذاهب لا يبعد القطع فوجب التوقف و هذا هو الصحيح ثم انه ان كان المقصود هو الظن بان كان النزاع في الظهور لا في القطع وهو الحق اذ الالفاظ يكتمل فيها بالظواهر فالحق ما صار اليه الاشعري لقوله تعالى و علم آدم الاعماء كلها * فائدة * طريق معرفة الوضع هو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات و العقل لا يستقل بها و النقل اما متواتر يفيد القطع او احاد يفيد الظن و اللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض و السماء و البحر و البرد مما يعلم وضعها لما يستعمل فيه قطعا و قسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر و في غير الاحاد و لا يراك بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه اذ صدق المخبر لابد فيه و انه عقلي بل يراد به ان يكون للنقل مدخل و ان شئت زيادة فارجع الى العضدي و حواشيه .

الموضوع يطلق على معان منها الشئ الذي عين للدلالة على المعنى ومنها الشئ المشار اليه اشارة حصية و قد سبق كلاهما ومنها المحكوم عليه في القضية الحملية و هو اصطلاح المنطقيين و قد سبق لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها المحل المعتدلي من احوال مطلقا اي من جميع الوجوه و قد سبق في لفظ المحل في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها ما هو مصطلح اهل

الحديث وهو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويصمى المختلف الموضوع ويحرم روايته مع العلم به الا مبيها وعمل به مطلقا وسببه نسيان او افتراء ونحوهما ويعرف باقرار واضعه او قرينة في الراوي والمروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركاة الفاظها ومعانيها كذا في الارشاد الصاري شرح صحيح البخاري وفي حلاصة الخلاصة وذهبت الكرامية والمبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وهو خلاف وضع اجماع المسلمين والمفهوم من شرح المنخبة ومقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون راويه مطعون بالكذب ولا يشترط ثبوت وضعه وكذبه في ذلك الحديث ان الحكم بالموضع انما بالظن لا بالقطع فان الكذب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وقد سبق في المقدمة •
الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات وعند الصوفيين وهو اسم الطرف مكانا •
الوضعية بالفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه بائنا مما قام عليه كما في الدرر في باب المراجعة والتولية ويصمى مواضعة وتواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضعية وعند السالكين هو الافتقار بالقلة وتحمل اثقال اهل الملة وقال اهل الاشارات التواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها وتعظيم النفس بحرمة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند الملحاة هو المتعدي ويصمى مجازا ايضا وقد سبق في لفظ المتعدي في فصل الواو من باب العين المهملة وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج وقد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق ولفظ نفس الامر ولفظ الوجود • والواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل اللام من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في انشاء الذكر واستغراق حاله مع الله بحيث يغيب عنه المحسوسات وهو بين النوم واليقظة وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمي مكاشفة كذا في مجمع السلوك وقد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة ودركشف اللغات ميكيويد واقعه در اصطلاح متصوفة عبارت است از آنچه فرود آيد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خواجه لطف وخواه تهر •

التوقيع قد سبق في لفظ السجل في فصل اللام من باب العين المهملة •
الولع هو عند السالكين الميل القوي الدائم وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

فصل الفاء في الوصف بالفتح وكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان الأصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا ومنه الوصف المناسب كما مر في فصل البناء الموحدة من باب النون وفي نور الأنوار شرح المنار وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرف الأصوليين سواء كان وصفا او حكما او اسما ومنها ما هو مصطلح الفقهاء وهو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع وكتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل فيه زيادة حسنا و ان كان في نفسه جوهر كذراع من ثوب وبذاء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع ويساري عشرة دراهم اذا انتقص منه ذراع لا يساري تسعة دراهم بخلاف المكيلات والعدديات فان بعضها منها يسمى فدرا و اصلا لا يفيد انضمامه الى بعض اخر كما لا للمجموع فان حنطة هي عشرة افنزة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة منها تساوي تسعة وقد اختلفوا في تفسير الاصل والوصف والكل راجع الى ما ذكرنا ان معنى وى الريحذي قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا والكمية المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء وقلة الشئ الذي اذ يوجد بالاجزاء والوصف لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشئ والكمية تخذف بها الكيفية كالذراع في الثوب وانه امر يختلف به حسن المزبد عليه فالثوب يكفي جبة ولا يكفي الاقصر لها فزيادة الذراع بزيادة حسنا ميصير كاصاف الزائدة وقيل ان ما يتعيب بالتبعيض والتقصير فالزيادة والنقصان فيه وعف وما لا يتعيب بهما فالزيادة والنقصان فيه وقيل اصل وقيل الوصف ما اوجده تأثير في تتويم غيره واعده تأثير في نقصان غيره والاصل ما لا يكون كذلك وقيل ان ما لا ينقص الباقي بفواته فهو اصل وما ينقص الباقي بفواته فهو وعف وكل من هذه الوجوه الثلاثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى وذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما يدخل في البيع من غير ذكر كالبناء والاشجار في الارض والاطراف في الحيوان والجمود في الكلب انتهى ثم الاوصاف لاية ابلها شئ من الثمن الا اذا صارت مقصودة بالذات حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع يده فبدل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع واما حكما فبان بكون امتناع الرد بحق البائع كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخطاه ثم وجد به عيبا فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسما من الثمن كذا في الكفاية ومنها ما يحمل على الشئ سواء كان عين حقيقة او داخلا فيها او خارجا عنها والاتصاف بمعنى الحمل لا بمعنى القيام والعرض كما في المعنى الاتي وهو لا يقتضي الا التغاثر في المفهوم ومنها ما يكون خارجا عن الشئ قائما به وبعبارة اخرى الصفة ما يكون قائما بالشئ والقيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخياي في تعريف العلم الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل الى الموضوع او الامر القائم بالغير والتفسير الاخير لا يجري في صفات الله تعالى عند الاشاعرة القائلين بكونها لا عين ولا غير انتهى • اعلم ان قيام الصفة بالموصوف اه

معليان فليل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزاً واحداً قائماً بالتحيز بالذات وينصب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فانهم فانه زل فيه الاقدام وقيل معناه الاختصاص الدائم وهو ان يختص شئى بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الهيئ نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والمراد بالاختصاص هو الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له وهذا القول هو المختار لعمومه لوصاف البارى فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف وفي قوله لوصاف البارى اشارة الى ترادف الوصف والصفة ومنها العرضي اى الخارج عن الشئى المحمول عليه ويقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الوارد من باب الدال المعجمة قال فى الاجد حاشية شرح التجريد في بحث استناد القدم الى الذات صفة الشئى على قسمين احدهما ما يكون قائماً به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني ما يكون محمولاً عليه بالمواطاة ولا يكون ذاتياً له كالكاتب بالقياس اليه وهذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها و متحدة بعضها من وجه وان كانت معايرة لها من وجه اخر وهو صحة الحمل ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليصمت زائدة على ذاته قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنده تعالى فانه عين العالم مثلاً لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك انتهى وربما يخص القسم الاول باسم الصفة والوصف والقسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلاقات الصوفية ومما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله وباسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم وبصفة يحلف بها عرفاً من صفاته تعالى كعزة الله وجلاته وكبرياته وعظمته وقدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتاً ولا يحمل عليها بهو هو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف العظيم وهي اسم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية والصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة والصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها وباضدادها كالرحمة والرضى لوصفه سبحانه بالسخط والغضب انتهى ثم الظاهر ان المراد بما قال في الاجد من ان صفة الشئى على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى مبدعة اقسام فاعلم • التقسيم • الصفة بمعنى الخارج القائم بالشئى قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون الصلح معتبراً في مفهومها وسلبية وهي

ما يكون السلبا معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهر او موجودا او شيئا او ذاتا والمراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه والحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها مأخوذة من نفس الذات ولا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة وبهذا ظهر ان الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج وبعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه وتسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج والسلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتكيز والحدوث فان التكيز هو الحصول في المكان زائد على ذات الجواهر وكذا الحدوث وهو كون الموحود مسبوقا بالعدم زائدا على ذات الحادث وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راي نفاة الاحوال وبعض اصحابنا كالعاضدي واتباعه القائلين بالاحال لم يفسروا المعنوية والنفسية بما مر فان الاحال صفة قائمة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهريّة واللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لا يكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفصح بما لا يتوهم الخ فان التوهم ممكن بل وافع لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشيئا ومتكيزا وحادثا احوال زائدة على ذات الجواهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما و الى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسودادية والبياضية فالنفسية لابد ان تكون مأخوذة من تمام الماهية لا غير ان الماخوذ من الجنس اعم منه صدفا والمأخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهوما وان كان مساويا له صدقا كالناطقية والانسانية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض لا متناع ان يكون لشيء واحد

جديدة المنفص لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافة محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متغيرة في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيره وفي عدادها الصفات السالبة فما ليس محلا للتغير كإلهي تعالى لم يجز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة و اما بحسب الشق الآخر منه و بحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالحزبات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء و اما عند الاشاعرة ففي القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه بنفس العلم و القدرة و الإرادة قديمة غير متغيرة و تعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح الطوابع و شرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية و الصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول الغمت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة افوقانية من باب النون الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قليل هكذا ذكر السيد الهند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله النحاة في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شئ ما او ذات ما له القيام و لذا فصرحت ايضا بما دل على ذات مبهمه غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و آلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتبرة فيها لها تعيين المكانية و الزمانية و الآلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شئ ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هؤلاء الاسماء و فيه نظر ان يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانتقاضه بهؤلاء الاسماء كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف و فيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس ان نفس المعنى يستفاد من نفس تركيبه من رب فالصوف الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراد قيام معنى به او وقوعه عليه فتخرج هؤلاء الاسماء فان المضرب مثلا فيدل على قيام الضرب بالزمان و المكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما و على هذا القياس اسم

الآلة وقوله هو المقصود احتراز عن رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ و الذكور و لكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه و هو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود بالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف وفي الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشى الارشاد في بحث غير المنصرف وقال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان والمكان والآلة لم توضع لزمان او مكان او آلة موصوفا بل لزمان او مكان او آلة مضافا انتهى • فمعنى القتل مكان القتل او زمانه لا مكان او زمان يقتل فيه والا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان وكذا الحال في الآلة فان معنى القتل آلة يقتل بها وهذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف ولشك ان اسم الفاعل ونحوه لا يمكن تفسيره الا بالتوصيف فعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان او مكان او آلة موصوفا بل مضافا فلماذا لم يحكم بكونها اوصافا والنسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جاءني رجل عالم وصدق النعت بدون الوصف المشتق في نحو جاءني هذا الرجل والعكس في نحو زيد عالم وفي غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطبق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه وثانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى ولا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا نفى العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا وفي الفوائد الضيائية الوصف المعتبر في باب منع الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاتها والدالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بذسوة اربع انتهى • وهذا المعنى شامل للنعت والوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان والمكان والآلة فان هذه الامور وان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية وهى تطلق على معنى قائم بالغير والمراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر فينبغي وبين النعت تباين وكذا بينها وبين الوصف المشتق وقد يراد بالمعنى نفس اللفظ تسامحا تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اى دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم وصدق المعنوية بدون النعت في نحو العلم حسن والعكس في نحو مررت بهذا الرجل وبينها وبين الوصف المشتق التباين وهذا هو المراد بالصفة في قوام القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف وقصر الموصوف على الصفة وقد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة وقد تطلق على ما تجريره على الغير وتجعل الغير فردا له وذلك بجعله حالا او خبرا او نعتا واما ما قال المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد اذ لم يشتهر وصفها بالمعنوية ولا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف

لو تعسف هكذا يستفاد من الاطول و حواشى المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائية وهى التي تتعلق بذات الانسان كالحيوة و فاضلية وهى التي تتعلق به وبخارج عنه كالكرم و امثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقسيم بمعنى ما يقوم بالفيء اعلم ان الوصف و الصفة في هذه المعاني الثلاثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى النعت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى • وفي المطول و الاطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلاثة فعلم ان بينهما ترادفا •

وصف الموضوع هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العدوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان اذ حقيقة الانسان عين هاهية افرادة من زيد و عمرو و غيرهما و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و غيرهما و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمرو و بكر و غيرها و مفهوم الماشي خارج عن ماهيتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات •

الصفة بالكسري و الرصف مترادفان افة و معنى الصفة بيان المجل و بيان الاهلية للشيء و بيان معنى في الشيء و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالموصوف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم رصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا رصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصاوة الافعال الواقعة في الصلوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجذني و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشيء و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفوضية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الذال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على النعت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الماعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعال التفضيل و ما يجري مجراها كالمنسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ •

الصفة المشبهة هى عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الثبوت قوله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجسب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد و قوله على معنى الثبوت اى لا بمعنى الحدوث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدوث فانه اسم ماعل لا صفة مشبهة و اللازم اسم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اى صار الرحم طبيعة له ككريم بمعنى صار الكريم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطائق لانهما بحسب اصل
الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب الاستعمال هكذا في الفوائد الضيائية وغيره وليس معنى
الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للمقدر المشترك بينها بمعنى حسن
في اصل الوضع ليس الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لكن بعض الازمنة اولى من
بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في
جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقيح كذا في العباب
وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار و
الحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين وفوائد بانى القيود سبقت في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما
سميت بالصفة المشبهة لشبهها بالفاعل من حيث انها تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث ومن حيث انها
تعمل عمل فعلها ويجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط عملها زمان الحال والاستقبال * فائدة * اسم الفاعل
والمفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل وفي مجيى الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل
والاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل والصفة المشبهة في
انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهى النسبة فيحتاج الى موصوف يخصص هو او متعلقه
تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لامتناع اياه بحسب اصل الوضع نحو
رجل تميمي او مصري حمارة واما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التصغير لانه
يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجيل رجل صغير فلا يحتاج الى ما يخصص تلك
الذات لان لفظ المصغر يدل عليها واما لم يعمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان مع انها تدل على ذات
مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الا ترى ان معنى المضرب المصغر بها ومعنى المضرب زمان
او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيى يخصص تلك الذات المبهمة وضعي وذلك الشيى هو
موصوفها او متعلقه فترفع تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة واسم الزمان والمكان
فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لضمير
الموصوف ولا متعلق الموصوف كذا في العباب ومن ههنا ايضا يعلم فرق بين الصفات وتلك الاسماء •

الوقف بالفتح وسكون القاف لغة الحبس والمنع كما في شرح الشاطبي وهو عند الفقهاء حبس
العين على ملك الوافق والتصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند البخليفة رحمه الله وعندهما هو حبس
العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الوقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعته الى
العباد كذا في البرجندي • وعند اهل العروض اسكان الحرف الصايع المتحرك من الجزء كاسكان تاء
مفعولات والجزء الذي فيه الوقف يسمى موقفا كذا في عروض سيفي وفي بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات * وفي عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان ما يليه * وفي رسالة قطب الدين الصرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من التود المرفوق * وعند البصريين من الصرفيين و القراء قد يطلق على السكون البنائي و لهذا يقال الامر موقوف الآخر و قد مر في لفظ المبني في فصل البناء من باب البناء الموحدة و قد يطلق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيء و قيل هو قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجاربردي شرح الشافية وفي الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيء يسمى ذلك قطعاً انتهى * وفي الحواشي الازهرية قولاً بسكتة طويلة مخرج للسكت وفي الاتقان الوقف و القطع و السكت يطلقها المتقدمون غالباً مراداً بها الوقف و المتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راساً فهو كالانتهاء فالقارئ به كالعرض عن القراءة و المنتقل الى حالة اخرى غيرها و هو الذي يستفاد بعده القراءة المستأنفة و لا يكون الا على راس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بذية استيناف القراءة لاذية الاعراض و يكون في رؤس الآي و اوساطها و لا ياتي في وسط الكلمة و لا فيما اتصل رسماً و السكت عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس و در فتاوى برهنه مى ارد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدن و اگر قطع كند و دم نكشد اگر نزديك وصل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند * فائدة * في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد و ذلك في المتحرك و الروم و الاشمام و ابدال الالف و ابدال تاء التانيث هاء و زيادة الالف و الحاق هاء السكت و اثبات الواو والياء او حذفهما و ابدال الهمزة و التضعيف و نقل الحركة انتهى * و قال في الاتقان للموقف في كلام العرب اوجه متعددة و المستعمل منها عند القراء تسعة السكون و الروم و الاشمام و الابدال و النقل و الادغام و الحذف و الاثبات و الاحاق * التقسيم * قال في الاتقان اصطلاح ائمة القراء لانواع الوقف و الابتداء اسماء و اختلفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف على ثلاثة اوجه تام و حسن و قبيح فالتمام الذي يحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده و لا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى اولئك هم المفلحون و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و لا يحسن الابتداء بما بعده كقوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله و القبيح هو الذي ليس بتمام و لا حسن كالوقف على بسم الله قال و لا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه و لا المنعوت دون نعمته و لا الرفع دون مرفوعه و عكسه و لا الناصب دون منصوبه و عكسه و لا المؤكد دون توكيده و لا المعطوف دون المعطوف عليه و لا البديل دون مبدله و لا ان كان او ظن و اخواتها دون اسمها و لا اسمها دون خبرها و لا المستثنى منه دون الاستثناء و لا الموصول دون صلته اسمياً او حرفياً و لا الفعل دون مصدره و لا حرف دون متعلقه و لا شرط دون جزائه و قال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

وكاف جائز وحسن مفهوم وقبيح متروك فالتمام هو الذي لا يتعلق بشيء مما بعده فيحسن عليه الوقف والابتداء بما بعده والكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده أيضا نحو حرمت عليكم امهاتكم هذا الوقف ويبدأ بما بعد ذلك وهكذا رأس كل آية بعدها لام كي والا بمعنى لكن وان الشديدة المكسورة والاستفهام وبل والا المخففة والسين وسوف للتهديد ونعم وبنس وكبلا ما لم يتقدمهن قول او قسم والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله والقبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد واقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على ائمة كفر الذين قالوا ويبدأ ان الله هو المسيح لان المعنى يتغير بهذا ومن تعمده وقصد معناه فقد كفر فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده وقال غيره الوقف على خمس مراتب لازم ومطلق وجائز مجوز لوجه ومرخص ضرورة فاللزم ما لو وصل طرفاه اوهم غير المراد نحو وما هم بمؤمنين يلزم الوقف هنا ان لو وصل بقوله يخادعون الله توهم ان الجملة عطف لقوله بمؤمنين والمطابق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحو والله يجتبي والفعل المستأنف نحو سيتول السفيه ومفعول المحذوف نحو وعد الله سنة الله والشرط نحو من يشاء الله يضلله والاستفهام و لو تقديرا نحو اريدون عرض الدنيا والنفي نحو ما كان لهم الاخيرة والبيان ما يجوز فيه الوصل والفصل المجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما انزل من قبلك فان راو العطف يقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فان التقدير ويوقفون بالآخرة والمجوز لوجه نحو اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لان الغاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب والجزاء وذلك يوجب الفصل وكون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجها والمرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس وطول الكلام ولا يلزمه الوصل بالعود لان ما بعده جملة مفهومة كقوله والسماء بقاء لان قواه وانزل لا يستغني عن سياق الكلام فان فاعله ضمير يعود الى ما قبله غير ان الجملة مفهومة واما ما لا يجوز الوقف عليه فكالمشروط دون جزائه والمبتدأ دون خبره وقال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية اضرب تام وشبيه به وناقص وشبيه به وحسن وشبيه به وقبيح وشبيه به وقال ابن الجزري اكثر ما ذكر الناس في اقسام الوقف غير منحصر ولا مضبوط واقرّب ما قلته في ضبطه ان الوقف ينقسم الى اختياري واضطراري لان الكلام اما ان يتم او لا يتم فان لم يتم كان الوقف عليه اضطراريا وهو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع نفس ونحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى وان تم كان اختياريًا وكونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظا ولا معنى فهو الوقف المسمى بالتام وقد يتفاضل التام نحو مالک يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول اتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول وهذا هو الذي سماه البعض شبيها بالتام ومنه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

وهو الذي سماه السجائدي بالآزم أو كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما وان كان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما في الاتفاق • وفي الحواشي الزهرية الوقف ينقسم الى ثلاثة اقسام اختياري بالبناء الموحدة ومتعلقه الرسم لبيان المقطوع من الموصول والذابت من المحذوف والمجور من المربوط واضطراري وهو الوقف عند ضيق النفس والعبي واختياري بالياء المثناة للتكثافية • فائدة • في الاتفاق واما الابتداء فلا يكون الا اختياريا لانه ليس كالوقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موقوف بالمقصود وهو في اقسامه كاقسام الوقف الاربعة و يتفاوت تماما وكفاية وحسنا وتبعا بحسب التمام وعدمه وفساد المعنى واحالته نحو الوقف على ومن الذل فان الابتداء من الغاس قبيح ويؤمن تام وقد يكون الوقف حسنا والابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرمول و اياكم الوقف عليه حسن والابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله وقد يكون الوقف قبيحا والابتداء جيدا نحو من دعنا من مرقدا هذا الوقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ والخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى المرقد والابتداء بهذا كاف او تام لاستيفائه • فائدة • في تيسير القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس الالي فجعل رمزية الكوفي لب وعلامة ختمهم الهاء وعلامة عشرهم رأس العين او حرف الياء ورمزية البصري تب وخمسم خب وعشرهم عب • الوقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر وعند المالكيين ما قد سبق في لفظ الملوک في فصل الكاف من باب السين المهمة •

الواقفية بياء النسبة فرقة من المتصوفة المبطلة مي كويند كه خدايتعالی را بمعرفت نمی توان شناخت از همه خلق عاجز اند کذا في توضيح المذاهب •

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر • ويطلق ايضا على عقد يصح باصله وصفه ويفيد الملك على سبيل التوقف ولا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا في الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد وقد مر في لفظ الناذر ايضا في فصل الذال المعجمة من باب النون وعند اهل العروض الجزء الذي فيه الوقف • وعند القراء اللفظ الذي فيه الوقف • وعند المحدثين حديث ينتمي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء عن ابن عباس موتونا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة وترجمة المشكوة • وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي من الصحابي ووقف عليه قولا او فعلا بالاتصال او لا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على زانع وهو ليس بحجة عند الشافعي وطائفة من العلماء وتفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و آله وسلم

نما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابہ صلى الله عليه واله وسلم بالاطافير مرفوع •

التوقف في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية وهو ان لا يوجد احد الشينيين الا مع الآخر وهو جائز بل واقع كما في المتضايقين ففسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية واحتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية ورد احتجاجة بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لا ينافي المعية لان الشينيين اذا كانا لهما علة خارجة يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنيتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر وهذا التوقف من لطرفين ممتنع ان يلزم حينئذ تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة •

فصل القاف • الورقاء بفتح الوار وسكون الراء المهملة كرك وكبوتر وفاخته • ودرامتلاح صوفيه عبارتست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين ازان معني ميگردد و كاهي اطلاق كرده مي شود بر لوح كذا في لطائف اللغات •

الوقف بالفتح وسكون الفاء يجيء في بيان الموافقة مع بيان جزء الوقف و الوقف الثلاثي و الوقف الرباعي و الوقف الخماسي ونحوها مرت في ابواب اوصافها •

التوفيق بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول والتأدي الى المسبب وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات واما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة وقيل اللطف لتحصيل الواجب وعند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي اذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة وقال امام الحرميين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير للقدرة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير وقيل تسهيل طريق الخير وسد طريق الشر والخذلان عكسه وقيل هو درك الاسباب موافقة الصواب وقيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له قال الغزالي هو عبارة عن التاليف والتلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله وقدره وهذا يشتمل الخير والشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره ويغرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح الموافف والعلمي وما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة • وعند اهل البديع هو التذلل والتواضع وقد مر في فصل الجاء الموحدة من باب الذون •

الموافقة هي عند المحاسبين كون العددين المختلفين بحيث لا يعد اولهما الاكثر لكن يعدهما عدد

الثالث غير الواحد ويسمى بالتوافق والتشارك أيضا والكسر الذي ذاك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفوق ويسمى كل واحد من جزئي العددين جزء الوفق وجزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه بعدهما اربعة وهي العدد الثالث الذي يشترك في العد والكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفق فهما متوافقان ومتشاركان في الربع وجزء وفق الثمانية اثنان وجزء وفق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند المحققين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد الى الموافقة ان يروى الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع من احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب ولو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخه مع علو طريقه فهو البديل وانما قيدنا هما بالعلو لان اكثرهما يطلقون الموافقة والبديل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين وتحريضهم على سماعه والاعتناء به وان كان التساوي في الطريقتين بل النزول في طريقك لا يمنع التسمية بها وقد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي وفي كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلو فان علا قالوا موافقة عالية وبديل عال وقيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال واولم يكن عاليا فهو ايضا موافقة وبديل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة والبديل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو رويناه من طريقه كان بيننا وبين قتيبة ثمانية ولو رويناه ذلك الحديث بعينه عن طريق ابي العباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا وبين قتيبة مثلا فيه سبعة فقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو رويناه في المثال المذكور من طريق التبعية عن مالك يصير مثلا للبديل لانه يكون التبعية فيه بدلا عن مالك وعلى هذا القياس يستعمل الموافقة والبديل في فن القراءة هكذا يستفاد من شرح المنخبة وشرحه والاتقان في بيان العلو والنزول •

الموافق المركز هو عند اهل الهيئة تلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد

من شرح المواقف •

الاتفاق در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان در نوعهست یکی اتفاق قوت که انرا

تناظر مطلعی خوانند دوم اتفاق طریقت و ان را تناظر زمانی گویند و قد مر ذکرهما في لفظ التناظر في

فصل الرء المهمة من باب النون •

الاتفاقية ببناء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين

الطرفين او بلا وقوعه لا علاقة تقتضي الاتصال وهذا التفسير يشتمل الصادقة والكاذبة والموجبة والسالبة ثم

الاتفاقية الموجبة الصادقة ان وجب في صدقها صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة وتعرف بانها التي

يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة تقتضي الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناطق فانه لا علاقة موجبة بين ناطقية الخمار و ناطقية الانسان حتى يجوز العقل كل واحد منهما بدون الآخر و ليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق منازيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا او كاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لاذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما منازاة و ان لم يقتض مفهوم اهدما ان يكون منازيا للآخر كقولنا للاسود الاكاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتبا فانه لا منازاة بين الاسود و الاكاتب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا مقرر السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام •

المتفق على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعيذه على ما وقع في بعض الرمائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاميس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الرادي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطأ او نطقا اى تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسمائهم و اسماء ابائهم معا او اسمائهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذاك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسمائهم و اسماء اباؤهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسمائهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و مده ما يتفق اسمائهم و اسماء ابائهم و اذسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و مده ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه •

المتفق عليه على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر

في لفظ الصحة •

فصل اللام • الوصل بالفتح وسكون الصاد عند القراء عدم الفصل كما يدل عليه تعريفهم

الوقف الجائز كما مروا ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الموصل رسما انما يترتب

عليه علم الوقف والوصل فرعا • وهمزة الوصل همزة تسقط اذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • والوصل عند اهل المعاني هو عطف بعض الجمل على بعض ويقابله الفصل وقد سبق في فصل اللام من باب الغاء • وعند اهل القوافي واو ارياء او الف او هاء تكون بعد الرومي كذا في عنوان الشرف وفي بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف اليمين السواكن والهاء ساكنة ومتحركة اذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعل و مصرمو ونحوهم و راحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي وقوايدها كانت روبا ثم الهاء اذا كانت وصلا وكانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • ودر جامع الصنائع گوید حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاءى وقف و نزديك ما هر كداميكه از حروف عرب و عجم باشد انتهى • ودر رساله مولوى جامى واقع شده كه وصل حرفى را گویند كه بروى الصاق كذد و روى بسبب ان متحرك شود • ودر رساله منتخب تكميل الصنائع مى ارد وصل حرفى كه بروى پيوندند خواجه مشهور التركيب باشد چون ميم كارم و دارم و خواجه غير مشهور التركيب چون هاءى لاله و پرگاله و مراد از پيوستن حرفى بروى انست كه ان حرف با ما بعد خود كلمه علىحده و يا بمنزلة كلمه علىحده نباشد و الا ردیف خواهد بود نه وصل و صاحب معيار الاشعار گفته كه حرف وصل چون متحرك شود اولى انكه از را از حساب ردیف شمرند و اين قول خلاف متعارف شعراست و رعايت تكرار وصل در قوافى واجب است و اين قوافى را قوافى موصله خوانند انتهى • و همچنين در قوافى عربيه رعايت تكرار وصل واجب است و اختلاف ان از عيوب است چنانكه در بعضى رسائل واقع شده •

الصلة بكسر الصاد فى اللغة پيوستن و پيوند و خويشي و هديه دادن و عطا دادن و مزد كما فى الصراح و كذا اللغات و فى الكفاية حاشية الهداية فى باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال ليس بمئة بنة عوض مالى كالزكوة وغيرها من النذور والكفارات و عند اهل العربية تطلق على حرف زائد فى الاطول فى باب الاسناد الخبرى فى شرح قول التلخيص التلخيص استغنى عن موكدات الحكم وحروف الصلة اعني الزوائد قال الجلبى فى حاشية المطول هناك اصطلاح النحاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء فى مثل كفى بالله شهيدا و نظائرها بحروف الصلة لادادتها تاكيد الاتصال الثابت و بحروف الزيادة لانها لا تغير اصل المعنى بل لايزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت وتقويته فكانها لم تفد شيئا و لما لم يلزم الاطراد فى وجه التسمية لم يتجه اعتراض الرضى انه يلزم ان يعدوا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التاكيد اسماء كانت اولا زوائد انتهى • كلامه و على هذا المعنى يقول اهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة وتطلق ايضا على حرف جر يتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنى الفعل الذى يحتاج الى الصلة لا يتم بدونها و لهذا قيل فى قولنا دخلت فى الدار صلة لدخلت كما ان عن صلة لصدء اعني خرجت فيكون فى الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحاشيته لمولانا عبد الغفور فى بحسب المفعول

فيه وتطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزوا الامع هذه الجملة المشتملة على ضمير عائد اليه اى الى ذلك الاسم ويسمى حشوا ايضا وذلك الاسم يسمى موصولا فقولنا جزوا تمييزي متصلة باسم لا يتم من حيث جزئية اى لا يكون جزوا تاما من المركب والمراد بالجزء التام ما لا يحتاج في كونه جزوا اوليا ينحل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها وانما نفى كونه جزوا تاما لا جزوا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول والصلة جزوا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزوا لكن لا جزوا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ والخبر والمفعول مجموع الصلة والموصول وليس كذلك بل هو الموصول والصلة تفسير مزيل لانهاية ولا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الفاقصة وجزوا خبرية ومعناه لا يكون ذلك الاسم جزوا من المركب الا مع هذه الجملة وانما قيل من المركب لانه لو قيل من الكلام لم يشتمل الفصلة لان الفصلة ليست جزوا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصلة يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب اضرب مفعول تضرب فهو جزء بدون جملة وقولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ وحيث اذ هما لا يقعان جزوا من التركيب الا مع جملة خبرية مضامة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد ومثال ما في معناها كاسم الفاعل واسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو والمضروب لزيد عمرو وهذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدرر ولانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية ولانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شروح الكافية • وهذا الموصول هو الموصول الاسمي وعرف بانه اسم لا يتم جزوا الا مع صلة وعائد واما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع ما يليه من الجمل بمصدر كان الناصبة وما المصدرية فخرج نحو وه على قول من ياوله بمصدر والفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم يدفع الصادقين لان ذلك ماول بالمصدر بنفسه لا مع ما يليه وهذا الموصول لا يحتاج الى العائد بل لا يجوز ان يعود اليه شئ ولا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه وابي علي ويلزم ذلك عند غيرهما كما في الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلة لا كلا ولا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية الموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيء واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولا زادة في حاشية المختصر •

الموصول هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • وعند المحققين هو الحديث المتصل كما يجيء عن قريب •

موصول النتائج عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين

المهملة من باب القاف *

الواصلية ببناء النصب فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بانفي الصفات

و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قاتليه و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا و لا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه كذا في شرح المواقف *

الواصل بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى

الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين و هذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونيين لم يتصل بمكون الكونيين و ادنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بنده است خدای را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و دیدن از دور و این دیدن از دور اگر پیش از رفع حجاب است محاضرة گویند و اگر بعد از رفع حجاب است مکاشفه گویند و مکاشفه بی رفع حجاب نبود یعنی سالک بعد از آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای همت با ما حاضر و ناظر و شاهد این را نیز ادنی وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلی دراید این را وصال اعلی گویند و سالک را اول مقام محاضرة است بعده مکاشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لارباب القلوب و المشاهدة لارباب التمکین و المكاشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - والمحاضرة لاهل علم اليقين و المكاشفة لاهل عين اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلی له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالک در مقام مکاشفه است و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده عالی دراید و این را وصال اعلی گویند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الروية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرؤس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعتقد في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفیه گویند روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بنور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گویند المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه رآه بالعين سيد محمد حصيني رحمه الله تعالى ميگویند خدا را بدیدگانند که در دنیا بچشم دل به بینند همین چشمی که بر روی امت منعکس می شود و چشم دل میگردد و فی الفتاوی السراجیة روية الله تعالى في المنام جائزة و آنچه مردم در خواب میبینند ان از چشم دل می بینند همین چشم منعکس می شود در دل اما آنکه در شرح ادا ب شیخ شرف الدین منیری مسطور است

که اجماع است برین که خدایرا نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد هینح نفی دیدار عین حق یا ادراک هویت است نه هفنی معنی مذکور نه بینی که امام نوربی میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درست شود لاجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمی نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رنج حجاب و تجلی انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبی میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبیاء فی مشاهده ذاته فی دار الدنیا جوان مردا هر چه خواهی نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گو خواه مکشفه گو خواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسه بصر تعلق دارد و ان شئت الزیاده علی هذا فارجع الیه ای الی مجمع الملوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را گویند مع الله تعالی سرا و جهر و وصل وحدت حقیقی را گویند که ان واعطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسما تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحّه ازو جدا نشود زبان در ذکر و دل در فکر و جان در مشاهده او مشغول دارد و در همه حال با او باشد و اصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد *

الاتصال فی اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافي یوصف به الشیخ بالقیاس الی غیره و یطلق علی امرین احدهما اتحاد الذیایات بان یکون المقدار متکون الذیایة بمقتلر اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلك المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی و ثانیهما کون الشیخ بحیث یتحرک بحركة شیخی اخر و یقال لذلك الشیخ انه متصل بالثانی بهذا المعنی و هذا المعنی* من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو فی مادة کاتصال خطی الزاویه و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللکوم بالریاطات و نحوه اهكذا یستفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری فی بیان اثبات الهیولی و عند السالکین هو مرادف للموصل و الوصول كما عرفت و عند المحدثین هو عدم سقوط راو من رواة الحدیث و مجیی اسناده متصل و یسمى ذاک الحدیث متصلا و موصولا هکذا فی ترجمة المشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع و ما بعده و قال القسطلانی والموصول و یسمى المتصل هو ما اتصل سنده وفعال و قفا لا ما اتصل للذابعی نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهى فلا یشتمل هینکذ المقطوع و ما بعده و قد سبق ما یتعلق بهذا فی لفظ المسند فی فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیه علی تقدیر قضیه اخرى كما وقع فی شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیه

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلا وقوعه اى حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخرى وهى الموجبة او نغية بلا وقوع ذلك الاتصال وهى الحالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقدير اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الذين المعجمة * و عند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذى وضع يكون نهاية لحددهما وبداية لآخرهما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثانى الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل نصبت به تسمية للمازوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي واما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل معناه ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على المازوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال هينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات والمحاکمات والصدري في بيان اثبات الهيولى وبالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية وعلى الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ وعلى الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية ثم قال فى المحاکمات و بهذا معنى اخر للاتصال و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلزم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى * وبالنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اى للمفصل فيه بالفعل و عند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من المنظر او التناظر و الاول يسمى باتصال المنظر و هو الذي يذكر هو مع اقسامه هذا و الثانى يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر و قد سبق في فصل الراء المهمة من باب الفون و باتصال المحل ايضا گفته اند چون کوكب متوجه از روي نظريا تناظر بکوكبي ديگر شود و بعد بقدر جرم خود از متصل به پيدا کند ان توجه را اتصال کويند و اين کوكب را متصل و جرم کوكب عبارت است از نور او در فلک از پس و پيش و اين را معين ساخته اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتری هر يك نه درجه و مریخ هشت درجه و زهرة و عطارد هر يك هفت درجه و عقدة راس و ذنب هر يك دوازده درجه و اتصال را سه حال بود هرگاه که نور کوكبي بکوكبي رسد آغاز اتصال بود و اين را اول اتصال کويند و چون بعد ميان هر دو بنصف جرمين رسد آغاز قوت اتصال بود و اين را رسامت اتصال هم گويند و چون مرکز بمرکز رسد اتصال تمام گردد و غایت قوت اتصال بود و چون کوكب مېک رو و تيز رو بگذرد آغاز انصراف بود و چون بنصف جرمين رسد نهايت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهايت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری ۴۰ درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود و نصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری و قمر به بیست و یک درجه بعد ماند نور هر دو بهم رسد و آغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند آغاز قوت بود و چون قمر بدست و یک درجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند آغاز قوت بود و این قول محکم تر است و این مثال اتصال مقارنه است و بر همدن طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس و تریخ و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است و آنچه اشراف است دوازده است اول قبول و نظر قبول انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و آن خانه است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب آن حظ اتصال کند پس آن صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامی محبت میان دو کس درم رود و آن انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل آنکه در وبال یا در هبوط یا راجع یا محترق باشند و نظر کوکبی که بدو پیوند از خود در کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و آن انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگر هر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستیی میان هر دو کس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و آن انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ آن کوکب و هم دیگر بتسدیس هر یک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این وضع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیث امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیگر باشد پنجم انکار و آن انست که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس آن کوکب این را انکار کند چون در وبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار از هر دو جانب بود و حکم آن ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل الغور و آن انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند و ازو تمام منصرف نشده باشد که دیگر را بیند پس نور اول کوکب بتانی دهد اگر چه آن هر دو کوکب از همدیگر ساقط باشند و این بمثابة اتصال باشد میان آن هر دو کوکب مثلا کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی سبک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول آن کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوندد پس نور اول بدوم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکاث و آن انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز بمرکز فرسیده باشد که کوکب سبک رو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پيوند و مصنفين شود و اتصال تمام نکند و اين دليل شکستن عهد و پشيماني و نوميدي از کارها بود
هشتم بعيد الاتصال و ان انست که کوکبی که در برجی اين و با اوائل برج هيچ کوکب را نه بيند و
بآخر برج کوکبی را بيند در ان حال کوکب ضعيف بود نهم خالی السير و ان انست که در اول برج
کوکبی را بيند و بهيچ کوکب ديگر نه پيوند در ان برج و اين وقت نیز کوکب ضعيف باشد و بد تر
ان بود که ان کوکب نحس بود دهم وحشي السير و ان انست که کوکبی در برجی اين و بيرون رود که
هيچ کوکبی بدو نه پيوند و اين حال بقمر بسيار روی دهد و نحس بود و بد تر انکه اين حال او را در
قوس روی دهد و اين دليل است بر عدم حصول مراد و نقصان مال و کسب و اين همه بحسب خانهای طالع
بود و نظرهای مودت و عداوت يازدهم تربيع طبيعي و ان انست که عطارد در جوزا بود و کوکبی ديگر را
بيند که در سنبله است يا خود در سنبله باشد و کوکب ديگر را بيند که در جوزا است اين تربيع بقوت ثقليت
باشد و اين حالت مر مشرورا نیز باشد در قوس و حوت دوازدهم دستوريه و ان چهار نوع است یکی
انکه نيك بعيد است و یکی نيك ضعيف و نيك بعيد ان است که صاحب مجمل ياد کرده است
بس دو نوع ديگر است که نزديکتر است یکی انکه صاحب طالع در عاشر اشد و صاحب عاشر در طالع
و نوعی ديگر ان است که کوکبی در وتد ي باشد و ان وتد خانه يا شرف او باشد و کوکبی ديگر را
بيند که ان کوکب هم در وتد ي باشد و ان خانه يا شرف او باشد و اين کمال فوت بود و دليل
معادتهای بزرگ و حکم سلطنت باشد و سعادهای داخلي و خارجي و اين دستوريه است اين همه منقول
است از شجره ثمره *

اتصال التبريع هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائض المتنازع فيه متداخلة في انصاف
لبنات الحائض الغير المتنازع فيه ان كان الحائض من نحو الحجر او يكون ساجدة احدهما مركبة في الاخرى ان كان
من الخشب و عن ابي يوسف رحمه الله ان اتصال التبريع اتصال الحائض المتنازع فيه بحائطين اخريين
احدهما و اتصالهما بحائض اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبايعان •
اتصال الملازمة و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير

اتصال التبريع هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

المتصل هو يطلق على معان قد سبق من قبل • *

الموصل بتشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة
الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا و هذه المقطع نحو ادرك داود رزقا كذا في المطول في اخر من البديع
و كذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

الايغال بالزيم المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطلاق الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكته

والمعنى بدونها قيل لا يخفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطذاب وان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الخاص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام وغيرها ايضا من اقسام الاطذاب اذا كان كذلك و لا محذور فيه ان الاقسام ليست متباينة وقيل انه مختص بالشعروفسرة بختم البيت بما يفيد نكتة الخ و رد بانه وقع في القران من ذاك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسالكم اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه ان الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة مبالغة في البحث على اتباع الرسول و التدغيب فيه و جعل منه ابن ابي الاصبع قوله و لا يسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان •

الوكالة بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكلا اي الوكالة اقامة احد غيره مقام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان الام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيل في كل شئ فانه لم يصربه وكلا لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكلا بالحفظ فيدبغي ان يزداد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج منه الايضاح فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مهام ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كنتك بطلاق و لم يقل مخاطب قبلت و لا رددت ثم طلق وقع استحسانا لانه دليل القبول كما في المبسوط و فيه ايماء الى ان القبول يشترط ولو كما به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية •

التوكل قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكل ان يصبر على الجوع اسبوعا من غير تشويش خاطر و قيل التوكل ان لا تقضى الله من اجل رزقك باشتغال الاسباب و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بمتوكل • و در مجمع السلوك كويد صوفيه در بيان حد توكل سخنها بسيار گفته اند هر كسى از مقام خویش سخنى گفته و عبارات ایشان هم ازان مختلف گشته بعضى گفته اند توكل انست كه خدايى استوار داري در عهدا كه كرده است يعنى اعتقاد داري كه هر چه قسمت تو كرده است بتو رسد اگر چه جهان بدفع ان مشغول شوزد و هر چه بقسمت تو نكرده است بجد و جهده اگر چه در جهاتست بتو نرسد و بعضى گفته اند كه توكل انست كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضى گفته اند التوكل الاسترسال بين يدى الله تعالى استرسال ان باشد كه هر كجا كشد رود بعضى گفته كه توكل انست كه بغير حق ندي ندارد

و از غير او نقرمه متوكل ان باشد كه واثق بود بحق كه حق را در هر چه كند منهم ندارد و حكايست نكند
يعنى در ظاهر و باطن تسليم باشد ابو موسى گويد اگر دكان و مازان بر چپ و راست تو باشند مرتو برابى
ان نهجيد و لهذا قيل التوكل الاعتماد على الله تعالى فى الوعد و الوعيد بازالة الطمع عن حواء ذر النون
مصري گويد توكل خلع ارباب است و قطع امباب * قائده * متوكل را ترك دواعزيمت است و كرين دارد
كه طبيبان گويند رخصت است نفص توكل نكند قال عليه الصلوة و السلام تداروا عباد الله و قال ما من داء
الاوله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا السام بدانكه اسباب مزيلة ضرر است قسم است قطعي و وهمي
و ظني قطعي چون اب دفع تشنگى را و نان برابى دفع گرسنگى ترك ان بكلي از توكل نيست بلكه ترك
ان در وقت بيم مرگ حرام است و وهمي چون داغ و انسون ترك ان از شرط توكل است زيرا چه پيغامبر
عليه الصلوة و السلام متوكلان را بران صفت كرده و ظني چون قصد و حجامت و داروي مسهل و ديكر ابواب
طب كه نزد طبيبان ظاهر است كردن ان ناقص توكل نباشد و در قوة القلوب گفته اند ادبي رخصة رسة و
تركة ضيق و عزيمة و الله يحب ان يوخذ برخصة كما يحب ان يوتى عزائمه ليكن كمال توكل انست
كه گرد دارد بگردد و اين كسي را مي رسد كه او از يكي مكشوفان باشد يا صابر باشد بر مرض تا او را
نواب جزيل باشد و يا خائف از كذاها باشد درد و بيماري را فراموش نمايد انتهى ما في مجمع السلوك *

الاول بالفتح و تشديد الواو نقيض الآخر و اصله قيل اوال على افعال مهموز الاوسط نقلت
الهمزة وارا و ادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منك و الجمع الارائل والاولى ايضا على القلب
و الاولون ايضا وقيل و دول على فاعل قلبت الواو الاولى همزة و لم يجمع على اوال لا متثقالهم اجتماع
الواوين بينهما الف كذا في الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح
سالكن اول نام خدايتعالى است و در شرح مشارق گويد اول پيدا كنده وجود و آخر فنا كنده وجود
و نيز اول هميشه بود و آخر هميشه باشد انتهى * و الاول عند المحاسبين هو العدد الذي لا يعدة غير الواحد
كالثلثة و الخمسة و السبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ
التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالاثنتين او فرد كالثلثة *

الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبداهيات ايضا و هي
ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انهما طرفان فيشتمل تصور الذبجة ايضا والمراد
بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم ام من ان يكون بالبداهة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان
الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شئ اخر املا بشرط ملازمة
الفرقة فلا يرد الصبيان و المجانين و صاحب الهادة المتناهية و بشرط عدم تدنص الفطرة بما يضاده فلا يرد
المدنح * بالاعتقادات الباطلة المنكر للبداهيات و بعض العوام و السجها ل نفس الاوليات ما هو جلي

فذلك الكل لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكل اعظم من الجزء اى الكل المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري ومنها ما هو خفي لخبائه فى تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني فى حاشية القطبي والسيد السند فى شرح المواقف والمواقي عبد الحكيم فى حاشيته والفرق بينها وبين المشهورات على ما فى شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي ونفسه من غير مشاهدة احد وممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا فى الاوليات وكذا الحال فى الفرق بينها وبين المتواترات وقد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود فى حاشية شرح المطالع فى الخطبة فى بيان مراتب النفس *

فصل الميم • التخمة بالضم وفتح الخاء ناگوار شدن طعام و جزان امله الوخمة قلبت الواو اء وعند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة واستحالة الى كدفية غير صالحة كما فى بحر الجواهر • **الورم** بفتح الواو والراء اساس وهو مادة تداخل جرم العضو وتزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا فى بحر الجواهر وقد سبق ايضا فى لفظ الذمو فى فصل الواو من باب الذون •

الوهم بالفتح ومكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح والمراد بالاعتقاد التصديق والحكم هذا لكن المختاران الوهم من قبيل التصور وقد سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الهاء المهملة وقد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة وهى قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واستدل الحكماء على وجوده بانه لابد من قوة مدركة للمعاني الجزئية وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا ندرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة وتلك المعاني لم تتاد منها اليهما وغير الحافظة اذ القبول غير الحفظ وغير المتصرفة لان فعلها التركيب والتفصيل وغير النفس لانها لا تدرك الجزئيات بالذات ولان هذا الادراك موجود فى الحيوانات وهذا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما * وقال الصوفية الوهم محند عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من نور اسمه الكامل وخلق عزرائيل عليه السلام من نوره وهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاما خالق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره فى الوجود بلباس القمر فاقتوى شيعى يوجد فى الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل والفكر والمصورة والمدركة واقتوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منه فلهذا حين اسر الله الملائكة ان يقبض من الارض قبضة ليخلق منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملائكة اقصمت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها عزرائيل اقصمت عليه فاصتدرجها في قصتها فقبض منها ما امره الله ان يقبض وتلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلما تولى عزرائيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القمر والغلبة ثم ان هذا الملك هذه من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيتخلق لكل جنس بصورة وقد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل بحيطا فينفس مقابلة للروح فتعشق به فتطلب الخروج من الجسد وقد مسكها الجسد وتعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح والجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له وبين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج وهذا الخروج امر عجب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه ليس في العالم شئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم وبغوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء وهو نور اليقين و اصل الامتلاء و التمكن من سخره هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اقصمت ان لا اتجلى لاهل التقليد الا فيك ولا اظهر للعالم الا في مخافيك فعلى قدر ما تصعدهم الي تدلهم علي وعلى قدر ما تنكس عنى بانوارهم تملكهم في بوارهم فقال له الوهم اي و ربي ام المرافاة بالاسم والصفات ليكون علما الى منصة الذات فاقام الله فيه النموذج المنير فانعش في جداره بالهيئة و التقدير و تحكم فيه عبودية الحق تعالى فاقسم على نفسه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الافعال بتلك المفاتيح الثقيل الى ان يلج جملة في هم خياط الجمل الى فضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البسه الله خلعة التقريب وقال له احصنت ايها الملك الاديب ثم كساه حلتين الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان و اما الحلة الثانية فهي القاصية الدانية قد نسجت من مواد الطغيان مكتوب على طرازها بقلم الخذلان ان الانسان لفي خسر فلما نزل هذا النور و اخذ بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الجنة فتأمل كذا في الانسان الكامل *

الوهمي بياض النجبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم وقد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسها على نحو المخصوص و حاصله ان اختراعها لا يكون من الامور المصنوعة اي المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المخصوصات اي بحيث لو ادرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الغول شئ يهلك الناس كالسمع فانخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السمع و اختراع نام لها كما في السمع و بهذا المعنى اطلق في باب التهذيب حيث قصوه بان طرفاه اما حصيان او علقيان او مختلفان

كما في المطول والاطول وقد سبق بيانه في لفظ الخيالي أيضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك بأحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الامر لكنه لو وجد في الخارج لا يدرك إلا بأحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الأول فإنه موجود في نفس الامر ولا يمكن ان يدرك بأحدتها ثم الوهميات كما تطلق على المعاني الجزئية المدركة بالوهم وعلى الامور المخترعة بالقوة المتخيلة كذلك تطلق على القضايا التي يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الخفاء وقبح السواد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له فمثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية وان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم خضاء لا يتناهى و مثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواضع وغيره •

التوهم هو عند الحكماء قسم من الادراك وهو ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ الجزئي الموجودة في المادة لا يشاركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس والتخييل ولا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس ولا اكتناف الهيات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات وقد سبق في لفظ الاحساس ايضا •

الايهام هو عرنا استعمال لفظ له معنيان و ارادة احدهما مطلقا على ما ذكر الجليلي في حاشية القويم في الخطبة وعند اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاستراك او التواطى او الحقيقة والمجاز احدهما قريب والآخر بعيد ويقصد البعيد و يورى عنه بالقريب مبتوهمة السامع من اول الوهلة و يسمى بالتورية و التخييل ايضا وذكر المعنيين اخذ بالاذل للاحتراز عن الاكثر من معنيين ولا يراد به قال الزمخشري لا ترى بأبا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعاطى تاريل المتشابهات في كلام الله ورسوله وهي ضربان مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه والثاني الاحتلاء وهو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه والمرشحة هي التي ذكر فيها شئ من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى و السماء بلينها بايد الآية فانه يحتمل الجارحة وهو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترهيع البيان ويحتمل القدرة والقوة وهو البعيد المقصود كذا في الاتقان وفي المطول المجردة هي التي لا تجماع فيها مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى والمرشحة هي التي تجماع

١ شئنا مما يلائم المعنى القريب الأمور به عن المعنى البعيد نصور الصماء بغيرها بالهاء انتهى •

إيهام العكس قد سبق في لفظ المضالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة •

فصل النون • الوثن بفتح الواو والثاء المثانة هو ما له صورة كصورة الانسان ذو جثة معمولة من

جواهر الارض او الحجارة او الخشب والصنم صورة بلا جثة •

الوثني بياء النسبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز •

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان ويقولون بان الله واحد فعددهم من المشركين لقولهم بتعدد

المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب اذاته اذ لا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا اسم الالهية

عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الابداء والزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بها على وجه العبادة

توصلا بها الى ما هو له حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشية الجليلي في مبهمات التوحيد وقد

سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

الوزن بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع وقد سبق في فصل العين المهملة

من باب القاف وعند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء والعين واللام والزائد بمثله الا في مواضع عديدة

كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشامية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء

والعين واللام اى جعلت في الوزن مكان الحروف الاصليه هذه الاحرف الثلاثة كما تقول ضربت على وزن

فعل وما زاد على الثلاثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان رباعيا كما تقول وزن جعفر فعلل ولام ثالثة ان كان

خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلل ويعبر عن الحرف الزائد بلفظه بان يزداد في الوزن الحرف الزائد

بمعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى

موزونا به وذلك اللفظ الآخر يسمى موزونا كنصرو قال ايضا وزن الكلمة و بذارها وصيغتها هيئتها التي يمكن

ان يشاركها فيها غيرها وهى عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة والاصلية

كل في موضعه وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة وقال ايضا اعلم انه وضع لبيان

الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن واستعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان

جميع الكلمات فقبل ضرب على وزن فعل وكذا نصرو خرج اى على صفة يتصف بها فعل وليس قولك

فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شئ من الكلمات

المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلا للهيئة المشتركة فقط بخلاف

تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيتها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل الموزون

به مجرد الوزن صمي وزنا وزنة انتهى • فعلم مما ذكر ان للوزن ثلاثة معان احدها المعلى المصدرى وهو

المقابلة والثانى الهيئة المذكورة والثالث ذو الهيئة المذكورة در بعضى كتب صرف مى ارد ميزان

دانستن حرف اصلي و زائد نفس فا و عين و لام است بى اعتبار تركيب كه ان در امطلاح صرفيان عبارت است از جمع ساختن حرفين بصيطين يا حروف بصيطة بر نهجيكه ان كلمة را بروى اطلاق توان كرد اما اين حروف را كه استعداد و قابليت تركيب دارند بى اعتبار تركيب معيار ميگويند و باعتبار تركيب چنانچه فعل يا افعال وزن و وزان و مثل و مثال و بنا ميگويند و اما ان لفظى را كه بوزنى راست مى آيد موزون و بنا مى گویند و اهل صرف ميگویند كه وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعال است انتهى فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذو الهيئة * فائدة * قال الرضي انما اختيار لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و السطر في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و الآلة و الموضع اذ لا يوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو في الاصل مصدر قد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كيضرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شىء منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال و الاسماء المتصلة بها اذ الضرب فعل و كذا القتل و النوم فجعلوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلاثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولى و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كور ذلك الحرف الاصلي في الوزن اى الموزون به تنبيهها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير لللاحق كقردد فانه على وزن فعّل لا على وزن فعلا او لغيره كقطع مانه على وزن فعّل لا على وزن فعطل و يدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فنحو اذارك افعال لا ادفاعل او اتفاعل و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي ارد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول و قد ينكسر هذا الاصل الممهّد في اوزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلاثة فعيل و فعيعل و فعيعل و يدخل في فعيعل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيل و اسيد و هو افيعل و مطيلق و هو مفعيل و فعيعل و يدخل في فعيعل عصفير و هو فعيليل و صفيتيح و هو مفعيل و نحو ذلك و اما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكّنات لا بحسب زيادة الحروف و اصلتها ايضا فان دريهم و احيما و جدولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيى ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرعاى

لكونه أكثر منهو اقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا ياتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفس الفاء والعين واللام اذ لابد للثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة واختيار بعض حروف اليوم تفصاه للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احدى الاصول وفي الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في الفاء فلم يقولوا فعيل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيل لا تلبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي المجرد وهم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكررنا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة وان لم يقصدوا الحصر المذكور وزنوا كل مصغرا يليق به انتهى ما قال الرضى وقيل يجوز ان يقال بدل فعيل فعيل وبديل فعيل فعيل فعيل فائدة * قد يجوز في بعض الكلمات ان تحمل الزيادة على التكرير وان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنصاه كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعيل فيكون ملحقا بقنديل وان يكون لم يقصد تكرير لامة وان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الباء والتاء كما في عفريت فيكون فعيلنا * فائدة * وزن كردن درميدان صرفيان دونوع است يكى انكه ميزان را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حركات وسكنات بى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بر وزن فعل است بسكون عين ورمى بر وزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حركات وسكنات باتغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بر وزن مال است ورمى بر وزن معا است بقلب عين ميزان در خال و قلب لام ميزان در رمى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضع وفي بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال وباع فان وزنهما فعل بفتح العين ولا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى وقال الرضى قال عبد القاهر في المبدل من الحرف الاصلي يجوز ان يعبر عنه بالمبدل فيقال في قال انه على وزن قال انتهى واما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالتاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكانى قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اغفل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين فيهما وتفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية *

الوزني بياض النصبه قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم ويصمى موزونا ايضا * **الميزان** بكسر الميم فى اللغة ما يعرف به قدر الشيى اى مقداره وشرعا ما يعرف به مقادير الاعمال هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة وان انكره المعتزلة ومنه الصرنبيين هو الوزن مثل فعل ونحوه - وعند اهل العروض هو الوزن ايضا - وعند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل اسقاط تسعة تسعة ليس بشرط بل كل عدد يسقط مرة بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرئت عادة المحاسبين اسقاط تسعة تسعة مرة بعد اخرى فميزان خمسة عشر مئة وميزان ثمانية عشر تسعة هكذا يستفاد من كتب الحساب وعند المنطقيين يطلق على علم المنطق وعند اهل الرمل اسم البيت الضامس عشر من البيوت المنة عشر

وَعِنْدَ الْمُعْجَمِيِّينَ بِطُلُقٍ عَلَى بَرَجٍ مَبْدَأُ تَقَاطُعِ الْمَعْدَلِ لِمَنْطَقَةِ الْبُرُوجِ الَّذِي يَتَوَجَّهُ الْكَوْكَبُ عِنْدَ بُلُوغِهِ إِلَيْهِ *
إِلَى الْجَنُوبِ وَعِنْدَ الصُّوفِيَّةِ هُوَ الْعَدَالَةُ دَرُ كَشْفِ اللُّغَاتِ مِثْكَوَيْدِ مِيزَانٍ نَزْدَ صُوفِيَّةٍ عَدَالَتٍ رَا كُوَيْدِ
وَنِيْزَ عَقْلٍ رَا كُوَيْدِ كِهْ مَنُورُ بُوْدُ بِفُورٍ قَدَسُ * وَمِيزَانُ خَاصٍ عِلْمِ طَرِيقَتِ اِمْتِ وَايْضَا عَدَلُ اَلْهِي اِمْتِ
وَ تَحْقِيقُ بَعْدَلُ اَلْهِي مَنْصِبِيْ اَزْ مَنَاصِبِ اِيْشَانِ كَامِلِ اِمْتِ وَعِنْدَ اَهْلِ الْجَفْرِ صُورَةُ الْحَرْفِ دَرِ بَعْضِيْ
رِسَائِلِ جَفْرِ مِثْكَوَيْدِ مَوَازِيْنِ عِبَارَتِصَتِ اَزْ صُورِ كِتَابِيَّةِ حُرُوفٍ وَ لَذَا قِيلَ كُلُّ حَرْفٍ مِنْ اَلْاَصُوْلِ مِيزَانُ
اَلْحُرُوفِ مِنَ الْمَمْتَزِجَةِ وَ كَقْتِهْ اَنْدَ اَصُوْلِ مَوَازِيْنِ هَفْدَةِ حَرْفِ اِمْتِ وَ مَمْتَزِجَاتِ يَزْدَدَةُ وَ بَارِ بَعْضِيْ دَرِ صُورِ
خَطِيٍّ مَتَشَارِكِ اَنْدَ وَ بَرُخِيْ دَرِ صُورِ سَطْحِيٍّ وَ بَعْضِيْ دَرِ هَيْئَاتِ دُورِيٍّ •

موزون الطبع نَزْدَ بَلْغَانِظْمِيَّةٍ سَتِ كِهْ دَرِ حُدِّ جَوَازِ بَاشْدِ اِكْرَچَهْ بِرِصْفَاتِ كِمَالِ اِنْشَا نَبُوْدُ كَذَا فِي جَامِعِ الصَّنَائِعِ •
الموازنة هِيَ عِنْدَ اَهْلِ الْبَدِيعِ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ وَهِيَ تَسَاوِي الْفَاعِلَتَيْنِ اِمَى الْكَلِمَتَيْنِ الْاٰخِرَتَيْنِ
مِنَ الْيَفْقَرَتَيْنِ اَوْ الْمَصْرَعَيْنِ فِي الْوِزْنِ دُونَ التَّقْفِيَّةِ نَغَى النُّثْرَ نَحْوِ نَمَارِقِ مَصْفُونَةٍ وَ زُرَابِيٍّ مَبْثُوثَةٍ فَلَفْظًا مَصْفُونَةٌ
وَ مَبْثُوثَةٌ مُتَسَاوِيَانِ وَ زَنَا لَا تَقْفِيَّةَ لِأَنَّ الْاَوَّلَ عَلَى الْفَاءِ وَ الثَّانِي عَلَى الذَّاءِ اِذْ لَا عِبْرَةَ بِدَاءِ التَّانِيَّةِ عَلَى مَا
تَقَرَّرَ فِي النِّظْمِ نَحْوِ • شَعْر • هُوَ الشَّمْسُ قَدْرًا وَ الْمَلُوكُ كَوَاكِبُ • هُوَ الْبَحْرُ جُودًا وَ الْكِرَامُ جَدَاوِلُ • ثُمَّ الظَّاهِرُ
مِنْ قَوْلِهِمْ دُونَ التَّقْفِيَّةِ اِنَّهُ يُجِبُّ فِي الْمَوَازِنَةِ اَنْ لَا تَتَسَاوَى الْفَاعِلَتَانِ فِي التَّقْفِيَّةِ الْبَتَّةَ وَ حَيْثُئِذْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا
وَبَيْنَ السَّجْعِ تَبَايُنٌ وَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَرَادَ اِنَّهُ يَشْتَرِطُ فِيهَا التَّصَاوِيَّ فِي الْوِزْنِ وَ لَا يَشْتَرِطُ التَّسَاوِيَّ فِي التَّقْفِيَّةِ وَ حَيْثُئِذْ
يَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ لَتَصَادَقَهُمَا فِي مِثْلِ سُرُرٍ مَرْفُوعَةٍ وَ اَكْوَابٍ مَوْضُوعَةٍ وَ صَدَقَ الْمَوَازِنَةُ بِدُونَ السَّجْعِ فِي مِثْلِ
نَمَارِقِ مَصْفُونَةٍ وَ زُرَابِيٍّ مَبْثُوثَةٍ وَ بِالْعَكْسِ فِي مِثْلِ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَ قَدْ خَلَقْتُمْ اَطْوَارًا وَ اَمَّا مَا ذَكَرَهُ
ابْنُ الْاَثِيرِ مِنْ اَنْ الْمَوَازِنَةَ هِيَ تَسَاوِيُ فَوَاصِلِ النُّثْرِ وَ صَدْرِ الْبَيْتِ وَ عَجْزُهُ فِي الْوِزْنِ لَا فِي الْحَرْفِ الْاٰخِرِ
كَمَا فِي السَّجْعِ فَكُلُّ سَجْعٍ مَوَازِنَةٌ وَ لَيْسَ كُلُّ مَوَازِنَةٍ سَجْعًا مَبْنِيًّا عَلَى اِنَّهُ يَشْتَرِطُ فِي السَّجْعِ تَسَاوِيُ
الْفَاعِلَتَيْنِ وَ زَنَا لَا يَشْتَرِطُ فِي الْمَوَازِنَةِ تَسَاوِيَهُمَا فِي الْحَرْفِ الْاٰخِرِ كَشَدِيدٍ وَ قَرِيبٍ وَ نَحْوِ ذَلِكَ ثُمَّ اِنَّهُ
بَعْدَ تَسَاوِيِ الْفَاعِلَتَيْنِ وَ زَنَا دُونَ تَقْفِيَّةٍ اِنْ كَانَ مَا فِي اَحَدِي الْقَرِينَتَيْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ اَوْ اَكْثَرُ مَا فِي اَحَدِهِمَا مِثْلُ
مَا يَقَابِلُهُ مِنَ الْقَرِينَةِ الْاٰخَرَى فِي الْوِزْنِ مَوَّاءَ كَانَ مِثْلُهُ فِي التَّقْفِيَّةِ اَوْ لَمْ يَكُنْ خَصَّ هَذَا النُّوعُ مِنَ الْمَوَازِنَةِ
بِاسْمِ الْمِمَّاثِلَةِ فَهِيَ مِنَ الْمَوَازِنَةِ بِمَنْزِلَةِ التَّرْصِيعِ مِنَ السَّجْعِ نَحْوِ وَ اَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَ هَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيمَ وَ هَذَا مِثَالٌ مِمَّا يَكُونُ اَكْثَرُ مَا فِي اَحَدِي الْقَرِينَتَيْنِ مِثْلُ مَا يَقَابِلُهُ مِنَ الْاٰخَرَى لَا جَمِيعُهُ اِذْ لَا تَمَآثِلُ
فِي الْوِزْنِ فِي اَتَيْنَاهُمَا وَ هَدَيْنَاهُمَا وَ مِثَالُ الْجَمْعِ قَوْلُ الْبَحْتَرِيِّ • شَعْر • نَاحِجُ لَمَّا لَمْ يَجِدْ فَيْكَ مَطْمَعًا •
وَ اَقْدَمَ لَمَّا لَمْ يَجِدْ عِلْكَ مَهْرَبًا • وَ تَبَيَّنَ بِهَذَا اَنْ الْمِمَّاثِلَةَ لَا تَخْتَصُّ بِالشَّعْرِ كَمَا وَهَمَ الْبَعْضُ كَذَا فِي الْمَطْوُولِ •

الموازون هُوَ السَّجْعُ الَّذِي فِيهِ مَوَازِنَةٌ وَ قَدْ صَدَّقَ فِي فَصْلِ الْعَيْنِ مِنْ بَابِ السَّيْنِ الْمَهْمَلَتَيْنِ •

الوطن بَفَتْحِ الْوَاوِ وَالطَّاءِ جَائِي بِأَشْشِ مَرْدَمِ جَمْعِهِ اَوْطَانٌ وَ هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الشَّرْعِ اَنْوَاعُ اَلْوَلِّ الْوَطَنِ

الاصلي و يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله و منشاها كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط و غيره من الاختصار على الاهل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من امين انت قال من البصرة عند ابي حنيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نهأ بالكوفة فهو يعتبر التولد و ابو يوسف يعتبر النشوء و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و متاعه فلو سافر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقيما الا بالذية لانه لم يبق و طناله و الثاني وطن الانامة و يسمى ايضا بوطن الصفرو الوطن المستعار والحادث و هو ما خرج اليه بذية اقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن و وطن الانامة موضع نوى ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذ مسكنا انتهى و الثالث وطن المسكن و هو ما ينوي فيه الانامة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين احدهما اطراف الامتدادات و بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلاث و الصيغ اذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في سمت بل تكون اقل واكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية و مقصد الحركات الالينية و منتهاهها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده مخرج الحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهاهها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه و دخل المحدود المركز و يسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقي و هي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقية و هي التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون و راءه فوفا و هو المحدود و تحت الحقيقي هو ما لا يكون و راءه تحت و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفوق و تحت لا يتبدلان لان العائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي راسه فوق و ما يلي رجله تحت بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقى الجهات ان الحقيقيين منهما غير متبدلين لا انهما لا يتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات اعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان * و عند المطقيين هي و تسمى نوعا ايضا للفظ الدال على كيفية النسبة في القضية الملفوظة او حكم العقل بها اى بكيفية النسبة في القضية المعقولة تحقيقه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و الاضرورة و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و منغيرها و اللفظ الدال على تلك الكيفية ان كانت القضية ملفوظة او حكم العقل بها ان كانت القضية بمعقولة اى غير ملفوظة تسمى جهة و نوعا بالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولا فان ذكرت فيها الجهة تسمى

موجهة و متنوعة لا غتمالها على الجهة و الذوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء وان لم يذكر فيها الجهة قسمي مطلقة وقد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان فالمادة ضرورية و الجهة لا ضرورية لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امر اخر ولم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نعلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول عن الدال اولم يجز عدم مطابقة حكم العقل وليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر وان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا اولم يكن هذا راى المتأخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالاجوب و الامكان و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية و سلبها و الجهة اما هي باعتبار المعترفان المعتبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مياينا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا قد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتأخرين و لا يعلم لذيير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع *

الجهات الثلاث هي الابعاد الثلاثة سواء كانت متقاطعة على روايا قائمة او لم تكن *

الوجه بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزد اهل تصوف وجود را گویند كذا في العقد المفرد في علم التصوف و نزد قرا اطلاق كرده شود بر قسمي از احوال اسناد چنانكه گذشت در فصل دال از باب سين مهملتين و نزد اهل عربيه فرق در ميان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهمله از باب نون *

وجه التشبيه هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة و قد سبق في لفظ التشبيه في فصل الهاء من باب الشين المعجمة *

وجوه الكواكب نزد منجمان عبارتست از قسمت هر برجی به سه قسم و هر قسمی را كه ده درجه باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بگویند منسوب سازند چنانكه ده درجه اول حمل نصيب مریخ است و ده درجه میانه نصيب افتاب و ده درجه اخر نصيب زهره و ده درجه اول ثور نصيب عطارد و ده درجه میانه نصيب قمر و ده درجه اخر نصيب زحل و هه بر من قیاس تا اخر حوت این در شجرة ثمره گفته *

ذو الوجهين نزد بلغا انست كه تركيبی كه از الفاظ مشترك بر حسب وضع باشد ان تركيب مفید دو غرض تمام باشد و یا تركيب از الفاظی بود كه اطلاق هر لفظی در اصطلاح و استعمال بر دو چیز بود و بنای ان تركيب بر بک فرض تمام بود و این صنعت عین ابهام است الا فرق انكه ابهام در يك لفظ است و ذو الوجهين د الفاظ

ومستفاد من تركيبه واگر به تمهید مقدمه مرید گردد زیبا تر اید مثاله بر حسب وضع شعر بهجیدان نگر هجده
گنجد کنان کمیته که از جوش بسیار دارد غرضی که بنای بیت برانست ان است که در میانه نگر یعنی
صاف را نگر گنجد کنان یعنی حجاب بر می ارد ان کمیته که سطح مشهود و غرض دوم که بنای بیت بران
نیست ان است که در میان میدان که جای جولانگری امپان است خاصتها میکنند ان است کمیته که
جوش بسیار دارد مثال طریق دوم بر حسب اصطلاح شعر پیر نورانی صبح ان را که گفتی صادق است
مهر خود را بر همه افاق روشن میکند این بیت دو معنی دارد و مفید و غرض است اما غرضی که
بنای بیت برانست اینکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق گفتی افتاب خویش را بر همه جهان
تابنده کند غرض دوم مدافعی است که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق گفتی شفقت خود بر همه
جهانیان پیدا میکند و این غرض مستفاد از لفظ نورانی و صادق و مهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری
درست اید و هم بر صبح کذا فی جامع الصنائع

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في
الرشيدية وعند اهل القوافي هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في عنوان الشرف ودر منتصب
تكميل الصنعة گوید توجيه عبارتست از حرکت ما قبل روی ساکن و رعایت تکرار توجيه در قوافي واجب است
و در معيار الشعار گفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجيه نيست و لهذا اختلاف درين وقت
جائز است بالاتفاق انتهى و مآل العبارتين واحد كما مر في لفظ الاشباع في فصل العين المهملة من باب
الشين المعجمة ودر جامع الصنائع توجيه را بمعني ديگر نيز بيان ساخته و گفته از عيوب قافيه است توجيه
وان چنانست که در قوافي داو با بای عربي يا پارمي بود ان را برای تصحيح قافيه بای پارمي يا عربي
گرداند يا حرکت را برای تصحيح بگرداند و التوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام مستملا لوجهين مختلفين
ای احتمال علی السواء فلا يتناول الابهام وضمني مستمل الضدين ايضا كقول من قال لصور يسمي
بعمرو شعر خاط لي عمرو قباء ليت عينية سواد فانه يحتمل تمنني ان يصير العين السواء مستملا
فيكون مدحا و تمنني خيرو بالعكس فيكون ذما قال السكاكي و منه اي من التوجيه متشابهات القران
باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليحذف منه و
لذا قال السكاكي اكثر متشابهات القران من قبيل التورية والابهام كذا في المطول ثم المراك من قيد الوجهين
بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الحصر من اكثر قال الحيد المذهب في حاشية المضدي في بيان مسئلة
انما دار اللفظ بهن ان يكون مشتركا لوجها ان التوجيه ايراد كلام مستمل لوجهين مختلفين على السواء و
باني بالمشترك دون المجاز و اما الابهام فيأتي بالمشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاحتمال فان بعض
و هي المجاز ايضا انتهى وقال المحقق التفتازاني في حاشية المضدي هاتك التوجيه و الابهام بهما

نما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة •

توجیه سخن نزد بلغا انست که نسبت اعمال و اقوال و حرکات و سکونات و جزان بر هر ذاتی موافق کند یا بر حکم خلقت یا بر حکم اصطلاح و استعمال یا بر حکم اعتیاد چنانچه ادسی را گفتن و خوردن و اشامیدن و بلبل و طوطی را سخن و پریدن و سنگ را شکستن و امتدان و درخت را خاستن و قلم را نبشتن و رفتن و آنچه مخالف این میاق است و منافی این وفاق از آن اجتناب گیرند • شعر • دروغا دشمن ترا تیغت • انچنان زد لکد که میله شکست • لکد زن را بر تیغ اطلاق کردن سخن ناموجه است •

توجیه محال نزد بلغا انست که از دواج فزین و امتراج بقیضین را صورت بدهد مثاله • شعر • درمیان کسوت عباسیان رخسار او • روز عبد اندر شب قدر است پددا آمده •

توجیه واقع نزد بلغا انست که در وصف چیز و شرح حالی صورت رافعه را توجیه کند مثلا واقع انست که چون کسی بعد از دیری بر کسی آمدن کیرد آن شخص که برو اینده می آید برود و در زیر پای او غلطد و اینده بر خیزد و او را در کنار گیرد مثاله • شعر •

رسید مبرزه تماشا کنان پس از مالی • بعمره چمن و راه جویدار گزنت

درید اب بقلطید مبرزه را ته پای • بخاست مبرزه و ان اب را کنار گزنت

این همه از جامع الصنائع منقول است •

فصل الیاء التحقانیة • الوهی

و کل ما دللت به من کلام او کتابة او رسالة او اشارة فهو وحي و قد يطلق ويراد به اسم المفعول منه ای الموحی قال الامام عبد الله التيمي الاصفهانى الوهی اصله التفهم وکلما فهم به شیء من الاشارة والالهام والکتاب فهو وحي وقيل في قوله تعالى فاحص اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا ای کتب و في قوله تعالى و اوحى ربک الى النحل ای الهم و اما الوهی بمعنی الاشارة فهو كما قال الشاعر • شعر • یرمون بالخطب الطوال و تارة • وحي الملاحظ خيفة الرقباء • و في اصطلاح الشريعة هو کلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه کذا فی الکرماني والعيني قال صدر الشريعة فی التوضیح فی رکن السنة الوهی ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة و القرآن من هذا القبيل و الثاني ما وضع له باشارة الملك من فیر بیان بالكلام كما قال عليه الصلوة و السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفعا لن تموت الحدیث و هذا یسمى خاطر الملك و الثالث الالهام و کل ذلك حجة مطلقة بخلاف الهم الالهام فانه لا يكون حجة على غیره و اما الباطن فما ينال بالرائی والاجتهاد •

الودی بالفح و سکون الدال او بتصریکها و تحذید الیاء هو ما یشرج من الذکر بعد البول كما فی الصحاح و فی النظم و غیره انه لو جامع ثم بال فاقتمل ثم خرج من الذکر فلیق لزج فهو ودي کذا فی

جامع الرموز في باب الفصل •

الوادي رود الاودية الجمع كما في الصراح والوادي ايمن ان وادي اميت كه دران ندای حق بهمنر موسى على نبينا و عليه السلام رميدة بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دست راست موسى برآمده بود • و در اصطلاح سالکان وادي ايمن عبارت از طريق تصفية دل است کذا في كشف اللغات •

الدية بالكسر محذوفة الواو كالمعدة مصدر ودى الفاتل المقتول اي اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية و قد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف و هو الارش و قد يطلق الارش على بدل النفس و حكومة العدل كذا في جامع الرموز و في البرجندي الدية كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشمل المال الذي هو بدل ما دون النفس و قد يخص هذا باسم الارش ثم الدية عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة و مائة من الابل • و الدية المغلظة الواجبة في القتل عبه العمد عنده خمس و عشرون من بفت مخاض و كذلك من بذت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث المهر دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثدية كلها خلفات اي حوامل في بطونها اولاد و هو مروري عن عمر رضى الله تعالى عنه و عن علي رضي الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفه •

التورية بالراء المهملة هي الابهام اي استعمال لفظ له معنيين قريب و بعيد و يوجد البعيد كما سبق •

التواري نزل صوفي احاطه و استيلاى الهي را كويند كما في بعض الرسائل •

التوراة هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا و عليه السلام في تسعة الواح و امرة ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الانسان الكامل اعلم ان التوراة عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذاك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهي مظاهر و ظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات و لا يجيل الى غير ذلك لان الخلق فطروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب البينص ينتقش فيه ما يقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتموا اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمرآة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات نشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى توراة و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال المقتضى ليس لهم غير ذلك و الحق عند العارفين حقيقة ذاتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة انتهى و التوفيق يطالب به

الموازاة بالزاد المعجمة عند الحكماء والمتكلمين هي الاتحاد في الوضع وتسمى بالمحاذاة أيضا كما سجد في باب الجاء المهملة • وتوازي النقاط كونها على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض و بهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية و على هذا قيل الخط المستقيم خط تقاضى النقط المفروضة عليه فان التوازي والتعاضد ههنا بمعنى واحد و مرجع هذا المعنى الى الاول اى الاتحاد في الوضع كما لا يخفى والتوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة ويعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى و ان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية و اعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لا يلزم ان يكون جميعها في سطح واحد فالتقيد بالسطح الواحد محل بجامعية التعريف ولا يخفى انه لو لم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط وافع في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخر ان هما لا يتلاقيان ولو اخرجها الى غير النهاية روى المصنوع المستوية ويراد به كونها على وضع لا تتلاقى و ان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الخارج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة و في المصنوع المستوية هو اخراجها على الاستواء و ذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلا يرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة و الاستواء وقد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والمصنوع الغير المستوية ومعناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف اصلا و البعد هو الخط الواصل بين الشئين الذي لا يصير منه فالبعد بين الخطين المستديرين والسطحين المستديرين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما و البعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما و المراد من مولنا واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية ولوقيل من جميع الاجزاء كان اظهر في المقصود وقال القاضي في الجعفي لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة والسطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحد اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اصغر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكران متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص و التذكرة وسما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

الموشى نزل بلغا انك حروف الفاظ بتمام منقوط باشد كذا في جامع الصنائع •

الوصية بالفتح و كسر الصاد وتشديد الياء لغة اسم من الابصار كالوصاة بالفتح والقصر والوصاية بالفتح و الكسر يقال اوصيت ابي فوضعت الى زيد لعمر بكذا فهو موص و ذلك وصي و يقال له الموصى اليه والموصى له و الموصى به و يقال له ابي لذلك الفعل الوصية كما في النهاية وقد يجيى الوصية بمعنى الموصى به و اما شرعا فعند المحدثين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي منده موته او سفره لشخص معين بكتاب يروي به فجوزة محمد بن مهران و عله عياض و الصحيح عدم الجواز

الا ان كان من الموصي اجازة فتكون رولته بالاجازة لا بالوصية كذا في الرشاش الماري شرح مصحح الاعرابي
وعند الفقهاء هي الاجابة بعد الموت الى الزام شئ من مال او منفعة لاحد بعد الموت فلا يشترط
البيع والاجارة والهبة والمارية وغيرها وتيد بعد الموت بخرج الكل فانها الاجابة حال الحيوة وصوته
ان يجعل طائفة من المال او المنفعة لاحد او لله تعالى على سبيل التبرع او اللزوم او ان يفرق امر
ورثته و التصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز والبرجندي وفي الدرر الوصية اسم بمعنى
المصدر ثم سمي بها الموصي به والايصاء لغة طلب شئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد
وفاته وعرضا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان فلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته وتارة اخرى بالي
يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله واطفاله بعد موته ملفظ الايصاء مشترك
بين المعنيين فالمستعمل باللام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته والمستعمل بالي معناه تفويض
التصرف في ماله ومصالح اطفاله الى غيره بعد موته ولا يمكن تعريفه بحيث يشمل المعنيين ان
لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد والقوم لم يتعرضوا للفرق بينهما وبيان كل منهما
بالمقتضيات بل فكروهما في اثناء تقرير المصائل انتهى كلامه والفرق بين الوصي والقيم ان الوصي من
فوض اليه الحفظ والتصرف والقيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندي •

الوفاء بالكسر وتخفيف العين عند الاطباء مرادف التجويف وقد سبق في فصل الفاء من باب الجيم
كما يدل عليه ما في شرح القانونية حيث قال ان الفرق بين المجاري والارعية ان التجويف الكائن في
باطن العضو ان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء ومتحركا منتقلا يسمى مجرى و لم يعتبر في ذلك
ما يحويه يسمى بطنا والتجويف تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا انتهى والمراد بالتجويف في كلامه
المعنى اللغوي اي الفضاء والخلو •

الوفاء بالفاء والمد در لغت بمر بردن دوستي وعهد و نذر موبده عنايت ازلي را گویند كه بدوامت
عمل خير بود كما في بعض الرماثل ودر لطائف اللغات مي گویند وفاء بمد بمر بردن دوستي وعهد ودر
اصطلاح موبده برآمدنست از چيزيكه گفته شده در روز ميثاق عاهد را از عهد ايمان و طاعت از برای
رغبت جنم و رهبت نار و مرخاصه را عبوديت و قونست باسم الهي برای امر نه از جهت رغبت
و رهبت و مرخاص الخاص را عبوديت است •

الوفاء بالفاء هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزأه تامة اي لم ينقص من اجزائه شئ من اجزائه
فالمجزوء المشطور والمنهوك يجوز كونها وائدة يكون اجزائها تامة وقد سبق في لفظ البيت في اثناء المقالة
الفونانية من باب الباء الموحدة •

الاستوفاء نذر بلغا انصت كه عامر در صبح و صفت هر چيزي بنهايت كود چنانكه زياده ازين

تقوانه كرد و ابن عين بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام آورده بضرورت گفته شد
كذا في جامع الصنائع •

التقوى اصلها وقوى بكسر الواو وقد تفتح من الوقاية ابدلت الواو ثاء كما في ثراث و تحمة و هي لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرعا امتثال الاوامر و اجتناب النواهي و بعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام و ما ينجر اليها و عند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفا فزاد قيد المروة و في خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قابك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزني سريرتك للحق كما تزني علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله و في مجمع السلوك التقوى لغة پرهيز گاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة و لما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الانوال في تفسيره و ذلك لان لايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع و الثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد و ينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع الاخذ بالرخص و الداويلات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع و مع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و الاخذ بالعزائم و الحذر عن الرخص و الداويلات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا و هو التقوى عن كل شيء سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكنت سكنت لله تعالى و اذا ذكر فكر لله تعالى و قال النووي المتقي النبي يحب للناس ما يحب لنفسه فسمع جزيدي فقال بل هو الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات انتهى •

الولاء بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل في التطهير بحيث لا يجف العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالانديل قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و في الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين اعمال الوضوء بغيرها و هو سنة في الوضوء هكذا في جامع الرموز •

الولاء بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما في البرجندي و شرعا قرابة حكومية حاصلية من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اى القرابة الحاصلة من العتق يعنى ولاء العتاقة و ولاء النعمة و الثانية اى القرابة الحاصلة من الموالاة يعنى ولاء الموالاة و يؤيده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلية من العتق او الموالاة مستلزمة لآثار مخصوصة من الارث و العقل و ولاية النكاح فهو نوعان ولاء عتاقة و يعنى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتاق و ولاء موالاة و سببه العقد المعروف انتهى و قد اطلقه اى الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يستحقه المرأ بحسب مثل شخص في ملكه او بحسب عند الموالاة

كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولد لغة القرابة كما في الكافي وشرع الناصر وسمى بوجه العنقة و النعمة ومن حكمه الرث كما في النهاية فتعريفه بميراث يستحقه اليتيم تعريفه بالحكم وهو غير مزيد •

الموالاة لغة الناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصا اخر على انه ان جئى فعليه ارغاه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلا والاخر امرأة كما في النقف وفيه اشعار بان الاعظم على من يسه شرطاً لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النصب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالاة ان يوالي رجلاً مجهول النصب على انه يرثه ويعقل عنه •

مولى العنقة شرعاً هو من له ولد العنقة وهو المعتقد بالكفر فان من اعتق عبداً او امة كان الولد له ويرثه به •

مولى الموالاة شرعاً هو من له ولد الموالاة و هو شخص قال آخر انت مولى ترثني اذا مات و تعقل عني اذا جئت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح الصراحي •

الولي هو فاعل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشئ يليه فهو وال و ولي و امته من الولي بمكون اللام و فتحها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب البعازن ولي لانه يغرب منك بالمحبة و النصرة و لا يفارقت و منه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشئ اذا جازته فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوايع الولي لغة استعمالاً يطلق على خمسة معان الاول المتصرف في امره يقال ولي الصبي والمرأة والثاني المعين الناصر المحب والثالث المعتقد والمعتقد والرابع الجار والخامس ابن العم انتهى • وفي جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعاً عند الفقهاء هو الوارث المكلف كما في المحيط وغيره انتهى فخرج العبد والكافر والصبي و المعتوه كما في نتج القدير قالوا للولي ولاية انكاح الصغيرة ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية ندب و استحباب و عند اهل التصوف و السلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب من المعاصي و المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد و في اللغات الولي هو الفاني من حاله الباقي في مشاهدة الحق لم يكن له من نفسه اخبار و لامع الغير قرار و در رسالة قشيرية امده كه واي را دو معنى است يكى فعيل بمعنى مفعول و انكهي است كه حق تعالى منزلي امور او باهد كما قال تعالى و هو يتولى الصالحين پس اورا نكذارد حق تعالى بصوى نفس او يك لفظه يوم فعيل بمعنى فاعل و لو انكهي است كه تولى كرده عبادت حق تعالى •

واو جاري مي شود بروی پياپي از غير انكه حلول كند و هر يك ازین دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قيام بحقوق الله تعالى بر سبيل استقصا و استيفا و دوام حفظ حق تعالى او را در سراء و ضراء و از شروط ولي انست كه محفوظ باشد از اصرار بر معصيت چنانكه شرط نبی انست كه معصوم باشد و نیز از شروط ولي انست كه اخفای حال خود كند چنانكه از شروط نبی انست كه اظهار حال خود كند پس هر كسیكه اعمال او بشریعت موافق نیست او مخادع و مغرور است و في خلاصة السلوك الولي على ما قال البعض هو الذي يكون مستورا الحال ابدا و الكون كله ناطق على ولايته و المدعي الذي ناطق بالولاية و الكون كله يفكر عليه و قيل الولي الذي بعد عن الدنيا و قرب الى المولى و قيل الذي فرغ نفسه لله و اقبل بوجهه على الله قال ذو النون لا تجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا على الطهارة و النقاء فائهم جواميس القلوب انتهى و في شرح القصيدة الغارضية و اما الولاية فهي التصرف في الخلق بالحق و ليست في الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانبياء و باطنها التصرف في النفوس باجراء الاحكام عليها و النبوة مختومة من حيث الانبياء الى الاخبار اذ لا نبی بعد محمد صلى الله عليه و اله و سلم دائمة من حيث الولاية و التصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه و اله و سلم حملة تصرف ولايته يتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صحة الولي متابعة النبي في الظاهر لانهما ياخذان التصرف من مأخذ واحد اذ الولي هو مظهر تصرف النبي فلا متصرف الا واحد و من هذا الوجه تكام بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبي صلى الله عليه و اله و سلم على سبيل الحكاية فنزل نفسه من النبي عليه الصلوة و السلام منذرة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة في الخارج من نقط وجود الانبياء كاملة بوجود النقطة المحمدية فالولاية ايضا دائرة متألفة في الخارج من نقط وجود الاولياء كاملة بوجود النقطة التي سيخدم بها الولاية و خاتم الاولياء على ما ذكر لا يكون في الحقيقة الا خاتم الانبياء و عليه تقوم الساعة فظهر الفرق بين النبي و الولي و انه لا يسعه الا متابعة النبي و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا الا بقيد و هو ان ولاية النبي افضل من نبوته التشريعية لان نبوة التشرع متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخربل قام سلطانها الى قيام الساعة و ايضا النبوة صفة الخلق دون الحق و الولاية صفة الحق و لذا يطلق عليه اسم الولي دون النبي و لما احتاج بيانه الى مثل هذا التاويل فليس من الادب اطلاق القول فيه فظهر ان متابعة الانبياء و الاولياء الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم سواء من حيث انهم مظاهر دائرتي نبوته و ولايته و لذا قال علماء امتي كالنبياء بني اسرائيل و كما ان الاولياء دعوا الخلق الى الحق بتبعية النبي عليه الصلوة و السلام كذلك الانبياء عليهم السلام دعوا امتهم الى الحق بتبعية صلى الله عليه و اله و سلم لانهم مظاهر نبوته انتهى و در حاشیه مولوی عبد الغفور بر نعمات می آرد ولایت دو قسم است عامه و خاصة ولایت عامه مشترک

صفت ميان همه مومنان و عبارتصفت از قرب بلطف حق و همه مومنان قریب اند از لطیف او چراکه اینهارا از ظلمت کفر بیرون آورده بغیر ایمان مشرف ساخته قال تعالی الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و ولایت خاصه مخصوص است بمؤمنان از ارباب سلوک یعنی در مبتدیان و متوسطان از ارباب سلوک یافته نمیشود و هی مبارزه من فناء العبد فی الحق و بقاءه بالحق یعنی ولایت خاصه مرکب است از تنائی بنده در حق و بقای بنده بحق فناء در حق سقوط شعور است از غیر و بقا بحق شعور است بحق باعدم شعور بغیر انتهى و ذکر اقسام اولیا در لفظ صوفی در فصل فا. از باب ماد مهمله و در لفظ خاتم در فصل میم از باب خای معجمه گذشت *

الأولياتية فرقة من المتصوفة المبطله گویند چون عبد بمرتبه ولایت رسد از تحت خطاب امر و نهی برآید و گویند تا انسان بمرتبه خطاب است بمرتبه ولایت نمی رسد ولی را افضل بر نبی گویند و ظاهر این عقیده کفر محض است و ضلالت صحت کذا فی توضیح المذاهب *

التولية لغة جعل الشخص والیا و شریعة ان یشرط البائع فی بیع العرض انه بما شرى به ای بما قام علی البائع من الثمن او غیره و قولنا فی بیع العرض احتراز عن الصرف فان التولية لیست فی بیع الدراهم و الدنانیر كما فی الکفایة و قولنا بما شرى به احتراز عن المراجعة و الرضیعة و بالجملة اذا اشترى شخص شیئاً بثمن معین ثم اراد ان یبیعه بشخص اخر فان قال بعته فمک بما اشتریته من الثمن فهو تولية هكذا فی جامع الرموز و البرجندی و قد سبق فی لفظ البیع ایضا *

التوالي عند اهل الهيئة هو ترتيب البروج من الحمل الى الحوت و هو من المغرب الى المشرق و عکس ذلک الترتیب یسمى خلاف التوالي و قد سبق ایضا فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة *

الاستيلاء عند المنجمين هو كون الكوكب محتولیا و المستولي علی جزء من اجزاء فلک البروج مندهم کوكب يتصل بذلک الجزء بالنظر او التناظر و یكون له فی ذلک الجزء حظ بان یكون ذلک الجزء فی بیته و فی شرفه او فی مثلثه الاولى او الثانية او الثالثة او فی حده او فی وجهه و ینفی فی النظار اتصال البرجیة و فی التناظر یشرط اتصال الجزیة و عند البعض ینفی اتصال البرجیة فیه ایضا و عند البعض یشرط فی النظر ایضا اتصال الجزیة كما فی التناظر و البعض لا یشرط الاتصال اصلاً لكن اکثرهم علی اشتراط الاتصال فان الحاقط الذی له حظ فی جزء لا یسمى محتولیا علی ذلک الجزء و الکوکب الذی یكون حظه اقوی مقدم علی الذی یكون حظه اضعف و الکوکب الذی له حظ فی ذلک الجزء ان وقع فی حظه یكون قوتہ مضاعفة لهذا خلاصة ما ذکره عبد العلی البرجندی فی شرح زیج الف یومی و غیره *

الأولوية الذاتية هی هذه الحکماء تطلق علی معنیهین الاول ان یكون احد طرفی الممكن الذی بالنسبة

الى ذاته والثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء والمفكرمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون الاولوية بالترتبة الى ذات الممكن ضرورية والثاني ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولويتها حتى تلحق الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة ابحاث الممكن •

الاياء بالميم منذ الاصوليين هو التنبيه وقد يبق في فصل الهاء من باب النون •

باب الهاء • فصل الالف • الهيئة بالفتح و تكون المثناة التحدانية هي صورة الشيعي وشكله وحالته والهيئة الغاضلة للاعضاء عند اطباء هي ان تكون الاعضاء في تغاضبها وهيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر وفي المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة والعرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله وتطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المجسمة وغير المجسمة • •

المهايأة لغة مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتبعين للشيعي والنهايو تفاعل منها وهي ان يتواضعوا على امر فتراضوا به وحقيقته ان كل واحد منهم رضي بهيئة واحدة ويختارها يقال هايا فلان فلانا فالمهايأة مهموز اللام اما بهمزة غير مبدلة من الالف او بهمزة مبدلة من الالف كذا في المغرب وشريعة عبارة عن قسمة المنافع وهي جائزة استحسانا وتفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز والبرجندي وغيرها في كتاب القسمة •

فصل الباء الموحدة • الهيبة بالفتح و تكون المثناة التحدانية ضد الانس وقد سبق هناك

في فصل السين المهملة من باب الالف •

فصل الناء المثناة الفوقانية • المهتوت بالتثنية عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف

التبجي وهو الداء المثناة الفوقانية وقد سبق في لفظ الحرف •

فصل الجيم • التهبج بالموحدة مصدر من باب التفعّل وهو عند الاطباء الزيم الرعي اللين

عند الحس المخالط بالعضوفان لم يكن ليذا مخالطا بل متميزا مجتمعاً مقاوما للحس يسمى نفخة كذا

في المؤجز •

الهزج بفتح الهاء والراء المعجمة عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و

العجم وهو مفاعيلن ستة اجزاء يستعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف ودر عروض حيفي

مي ارد كه هزج مسدس و مثنى و سالم و غير هالم ايد بهن هزج مسدس مفاعيلن شش هار مثالش

• شعر • قناعت كنچ اماده است اگر داني • از قامی توانی رونگرداني • و مثنى مفاعيلن هشت بار

مثالده شعر • دلا وصف ميان نازك جانان من گفتن • نكو رفتن حدينى از ميان جان من گفتن •

الهجرو الهجران * المهموز * الهلاس * الهندسة (١٥٣٢) المعمى المهندس * الهشاشة * الهيصنة
الهبوط * الهتك * الهذيلية

فصل الراء المهملة * الهجرو الهجران نزد صوفيه التفات كردن بغير حق را گویند چه در

ظاهر و چه در باطن كذا في كشف اللغات *

فصل الزاء المعجمة * المهموز بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان

كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهموز الفاء و مهموز الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهموز العين و مهموز الوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهموز اللام و مهموز الآخر و مهموز العجز نحو قرو فنحو اكرم ليس بمهموز ان همزته زائدة كذا في شرح المراح و القراء يطلقون الهمزو يريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي *

فصل السين المهملة * الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروتي

فلا يفتدى البدن كذا في بحر الجواهر *

الهندسة معرب اندازة ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالعين و اسقطت الالف الثانية فصار هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة *

المعمى المهندس قد سبق في فصل الياء التختانية من باب العين المهملة *

فصل الشين المعجمة * الهشاشة بالفتح مقابل اللزوجة و يراد بها الملاسة و الهش يقابل اللزج

و قد سبق في فصل الحيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يفتت اي يتحول الى اجزاء صغار بادي من كالصبر كذا في الموجز *

فصل الصاد المعجمة * الهيصنة بالكسر و سكون المثناة التختانية عند الاطباء حركة من المواد

الفاسدة الغير المنهضة الى الانفصال بالقبض و الاسهال راجعة من البدن الى شدة عنيفة من الدائمة كذا في بحر الجواهر *

فصل الطاء المهملة * الهبوط بالياء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل المصعود و قد

سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة *

فصل الكاف * الهتك بالفتح و سكون المثناة الفوقانية في اللغة بركة دریدن كما في الصراح

و في الطب هو تفرق اتصالي يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر *

فصل اللام * الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة

و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن و اصل قالوا بفناء مقدرات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تفنيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورة مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وقالوا ان اهل الخلد ينقطع حركاتهم و يصيرون الى جمود دائم و سكن في ذلك السكن الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدرى الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته وانه قادر بقدرته هي ذاته وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كلمة كن و بعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى في المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء و خلقه للشيء مغاير لذاك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر مشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف *

الهزل بالفتح و سكن الزاء المعجمة عند الاصوليين ضد الجذ وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجذ ان يراد باللفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و اللفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيء مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهرة انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ لمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع اللفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان اللفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البدع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجذ و هو ان يذكر الشيء على سبيل اللعب و المطاينة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر * شعر * اذا ما تيممي اناك مفاخر * نقل عد عن ذا كيف اكلك للضب * كذا في المطول و الجلي *

الهزال هو من انواع الحركة الكمية و نسر بانتقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شئ عن بعضها فبالقيده الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيده الاخير خرج التكاثر الحقيقي *

هل بالفتح و سكن اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط وهي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد السند في حاشية شرح المطالع لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها وفي المعدادات ايضا الطالب له ما الشارحة للاسم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقة وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود نفسه و الى التصديق بثبوته لغيره والطالب لاول هل البسيطة و الثاني هل المركبة و لا شبهة ان مطلب ما بالشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة ان ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود و لا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة و المائبة بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائبة انتهى • وذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيء ثم يطلب ثبوت شيء له او يطلب اولا ثبوت شيء له ثم يطلب حقيقة نعم الاولى تقديم المائبة و تمام التحقيق يطلب من المطول و الاطول في باب الانشاء •

الهلال بالكسر لغة هو قمر الليالي الثلث من اول الشهر و بعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيئ منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه •

الهلالي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقنا التحديق كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيها له بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب •

المهمل بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجمل و ديزر يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء و الصين و يقابله المعجم و عند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقبا و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اى عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوى عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجدة ايضا من غير ذكر شيء يميزه فانكنا نقضين لم يضر وان ذكر الراوى معه شيئا يختص به فينبين بذلك المهمل انتهى •

المهملة عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحتمية و الشرطية و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة •

الهيولي بالفتح وضم الياء المثناة التحنانية هي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر و في كشف اللغات هيولي چیزى است که صورتها اسما درو ظاهر گردد و انرا صرفيه اعيان ثابتة گویند و متكلمان حقائق اشيا و حکما ماهیات ادعا انتهى و هي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصنائع الاول الهيولي الاول و هي جوهر غير جزم محل للمتصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شأنه ان يكون بالقوة هو ما محل فيه قالوا الجسم البسيط متصل في حده ذاته كما هو عند الجاهل و هو قابل للانفصال فيتم اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلا بد ان يكون ثمة امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشئيين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشئيين المتزايين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلا منهما وهو الذي نسميه بالهيدولي الاول فالجسم عندهم مركب من الهيدولي والصورة وهذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشرقيين لا يثبتونها انتهى وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتدرة في حقيقة الجسم ثلاثة احدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثانيها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بهيوط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيدولي و الصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة وهيدولي و المقادير من حيث الحلول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل و عند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبها جوهر اخر قابل للابعاد و المقادير و سائر الاعراض و هو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتألف فيحصل الجسم فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يقوم به محله الذي هو الهيدولي انتهى الثاني الهيدولي الثانية و هي جسم قام به صورة كلاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيدولي الثالثة و هي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيدولي الرابعة و هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كاعضاء لصورة البدن فالهيدولي الاول جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف و قال شارح هداية الحكمة الهيدولي قد تطلق على الجسم الذي تركيب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركيب منها السرير و تسمى الهيدولي الثانية انتهى فهذا مختلف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيدولي ثالثة الا ان يقال كما نقل عنه انهم يطلقون الهيدولي الثانية على ما سوى الهيدولي الاول ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول الاول ايضا * تنبيه * الظاهر ان اطلاق الهيدولي على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيدولي على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام و ان الهيدولي على الاطلاق هي الهيدولي الاولى و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية والثالثة والرابعة

• فائدة • للهيدولي اسماء باعتبارات هيدولي وقابل من جهة اعتمادها للصور ومادة و طينة اذ يتوارى عليها الصور المختلفة وعصر اذ فيها يبدأ التراكيب واسطقس اذ اليها يفتي التحليل وقد يعكس و يغمر كل من العنصر واسطقس بتفسير الآخر • فائدة • لهم تفريعات على وجود الهيدولي الأول اثبات الهيدولي لكل جسم الثاني ان الهيدولي لا تخلو من الصورة الجسمية اي لا توجد خالية من الصورة الجسمية الثالث ان الصورة الجسمية لا تخلو من الهيدولي الرابع الهيدولي ليست علة للصورة و الا لثم لها وجود قبل وجود الصورة و لا الصورة علة للهيدولي لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها فحاجة الهيدولي الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها و عدم اقتران صورة اخرى بها عدستها المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهيدولي في التشخيص و المعارض اللازمة لشخصها فان تشخصها و تعددها لمادة و ما يكتنفها من الامراض الخامس ان الهيدولي كما لا تخلو من الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له حيز طبيعي و التوضيح يطلب من شرح المواقف •

فصل الميم • الهتم بالفتح • و سكون المثناة فوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف والقصور

بمن در مفاعيلن چون بحذف لن بيفقد و بقصر يا و عين ساكن شود مفاع بماند فعول بجای ان نهند چه مفاع مستعمل نیست و ان ركن كه درو هتم واقع شود انرا هتم خوانند كذا في عروض ميفي •
 الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطي الذي كان مبالغاً أكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلاً و هو باطل لوتوعه في القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم و هو مخالف لقوله تعالى ما افعلهم بين قلوبهم و لكن الله الف بينهم وقالوا الامراض لا تدل على كونه تعالى خالفاً و على صدق من ادعى الرسالة اما الدال هو الاجسام وقالوا لا دلالة في القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل و الجنة و النار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من انسد صلوة في اخرها و قد انتكسها اولاً بشرطها فاول صلوته معصية مني عنه و تطلق الهشامية ايضاً على فرقة من غلاة الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسد ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض صميق متساو طوله و مرضه و عمقه و هو كالشبكة البيضاء الصافية و يتلاصق كل جانب وله لون و طعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد و يتحرك و يسكن وله مشاهبة بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل منه اليه و هو سبعة اشبار يشبها بنفسه مماث للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عيلة و لا غيرة و انما يعلم الاشياء بعد كونها يعلم لا تقديم ولا حادث لانه صفة و الصفة لا توصف و كلامه صفة له لا مخلوق و لا غيرة و الامراض لا تدل عليه انما الحال

الهضم • بطو الهضم • بطلان الهضم • ضعف الهضم (١٥٣٧) الهاضم • الهاضمة • التهكم • الهمة

عليه الاجسام و الائمة معصومون دون الانبياء و قَالَ ابن مالك هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف •

الهضم بالفتح و يكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احوالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغازية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصور بصورته تسمى هاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المعتذي هضم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وابتدأه من الفم وفضلته الخفل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا وابتدأه من العروق الماماريقية و فضلته البول و المراتان السوداء و الصفراء المتدافعتان من الطحال و المرارة و الهضم الثالث في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبة المحذب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلط بعضها ببعض وفيها تفهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هذا يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو و ذلك المميز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلاط رطوبة اولى و فضلته تندفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السوقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللثقية ترشح الغذاء من فوهات اي فوهات اللثقية الشعرية على الاعضاء و حصل غازية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا ولونا ومزاجا وفضلته المنى و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء وهي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة ما في شرح القانونجة و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا •

بطو الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة •

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمرجى الطعام في المعدة اصلا •

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاد من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر •

الهاضم هو عند الاطباء ذراع يفيد الغذاء سرعة انضاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز •

الهاضمة قد عرفتها قبيل هذا •

التهكم هو الاستهزاء و الاستمارة التهكمية قد سبقت في فصل الراي من باب العين المهملتين • •

الهمة بكسر الهاء وفتحها وتشديد الميم في اللغة القصد الى وجود الشيء لا وجوده اعم من ان يكون

الى شريف او خسيس و خصص في العرف بميزة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة التي تلقى في ذلك القصد أو الحيازة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في البرجندى شرح مختصر الوفاة قال صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شئ وضعه الله سبحانه في الانسان واستقامتها علامتان الاولى حالية وهو قطع اليقين بحصول الامر على التعميد والثانية فعلية وهو ان تكون حركات صاحبها وسكناته جميعا مما يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمة فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالاحمال المأمور فلا تتعلق الا بجذاب ذي الجلال والاکرام بخلاف الهم فانه اسم لتوجه القلب الى ابي محل كان اما قاص واما دان ثم الهمة وان كانت اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلا يرتقي حتى يدعها فان الحقيقة من ورائها والطريقة على فضائها ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في الفؤاد يسمى الهم وهو محل نظر القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اى القلب الاسم او الصفة من جهة الهم نظره القلب فانطبع بحكمه ثم يزول فيعقبه اسم اخر اما من جنسه او من جنس غيره فيجري له معه ما جرى له مع الاول وهذا على الدوام واما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به واعلم ايضا ان الهم لا يكون له من القلب جهة مخصصة به بل قد يكون تارة الى فوق وتارة الى تحت وعن اليمين وعن الشمال على قدر ما حسب ذلك القلب فان من الناس من يكون همه ابدأ الى فوق كالعارفين ومنهم من يكون همه ابدأ الى تحت كبعض اهل الدنيا ومنهم من يكون همه ابدأ الى اليمين كبعض العباد ومنهم من يكون همه ابدأ الى الشمال وهو موضع النفس فانها محلها في الضلع الايسر واكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه واما المحققون فلا لهم هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء والصفات فليس يختص وقتهم باسم دون غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالاسماء والصفات فانهم انتهى * فهذه العبارة تدل على ان الهم هو الحالة المقتضية للتوجه والعبارة الاولى تدل على ان الهم هو توجه القلب الى ابي شئ كان بخلاف الهمة فانها لا تتعلق الا بجذاب الكبرياء ثم الهم يجيى ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهم بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح والحرارة الغريزية الى داخل البدن وخارجه لحدوث امر يتصور فيه وهو غير يتوقع وشر ينظر فهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن وان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله ولهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر *

فصل النور * الاهانة هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من عرق العادة

مخالفا لدعواه كذا في مجمع البحرين وغيره *

فصل الواو * الهباء بفتح هاء راي موحدة ومد الف كرك و غبار و شمع انتاب كه اذ روزن يديد ايد

و در اصطلاح متصوره ماده ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او را هیولی خوانند و حضرت علی رضی الله عنه هباء فرموده کذا فی کشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست ولی الله علیه و اله و علم که افریده شده است جمیع موجودات علوی و سفلی ازو کذا فی لطائف اللغات *

فصل الواو * الهوية بضم الهاء و یاء النسبة هي عبارة عن التشخص و هو المشهور بین الحكماء و المتكلمین و قد تطلق على الوجود الخارجي و قد تطلق على الماهية مع التشخص و هي الحقيقة الجزئية هكذا فی شرح التجريد و الخیالی و در کشف اللغات میگوید که هویت مرتبة ذات بحسب را گویند و مرتبة احدیت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سکون و او اشارت از ذات مطلق است قال فی الانسان الكامل هوية الحق تعالى عينه الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولی فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم ارنعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء و صفات بل الهوية اشارة الى جمیع ذلك على سبيل الجملة و الانفراد و شأنها الاشعار بالبطون و الغیوبة و هي مأخوذة من لفظة هو الذي هو لاشارة الى الغائب و هو فی حق الله تعالى اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغیوبة ذلك * شعر *

ان الهوية عين ذات الواحد * و من المحال ظهورها في شاهد

فكانها نعت و قد وقعت على * شان البطون و ماله من جاهد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الاترى اسم الله مادام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا فك منه بقيت احرف مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفنا الالف من اسم الله يبقى له نفيه الفائدة و اذا حذفنا اللام الاول يبقى له و فيه فائدة و اذا حذفنا اللام الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا وار و ما التحقت به الوار الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا فاسم هو افضل الاحماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في ذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال و ذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الا ترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه العدم من الغیوبة و الغناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من اجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاءه فلا يدرك فقل ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فانهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لاشهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وقيدته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة يليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك انه فلا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه الا هو سبحانه تعالى • الهو هو هو لفظ مركب جمل اسما فترف بالام والمراد به الاتحاد في الذات اى الصدق وهو الحمل الاعجابي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشى الخبالي في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشئيين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الهيات الشفاء الهو هو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان في الكيف فهو شبيهه وما كان في الكم فهو مصاو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التى لها تقدم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل ومقالات هذه معروفة ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه الغير في الجنس ومنه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه الغير بالعرض وبالجمل فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن يندفع ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة و شارح التجريد •

فصل الياء التحية • الهدية بالفتح و سكون الدال وتخفيف الياء وبسر الدال وتشديده

الياء هي شئ يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى و لفظ الهبة يشتملها كما في جامع الرموز في كتاب الهبة وغيرها •

الهداية بالكسر هي عند الاشارة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب ونقص بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين فانه عليه الصلوة والسلام يبين طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوة والسلام واجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض ومن هذا الوجه قوله تعالى لذلك لاتهدي فانه على نفي الهداية التي هي التوفيق و ادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام ويؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تنوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرو من الاهتداء الى مصالح كالقوة العقلية والحواس الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه اشار تعالى بقوله وهدينا النجدين وقال واما نمود هديناهم فاستجبوا لعمى الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل و انزال الكتب وايضا على بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهتدون بامرنا.

وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويهديهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام او المذامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء وايضا على بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فيما لنهدينهم سبلنا وعند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل هذا المعنى مختار الاشاعرة والمعنى الاول مختار المعتزلة وهذا خلاف المشهور قال ابو الفتح في حاشية السماعية الجلالية هذا عند الجمهور واما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم اوصلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن استجاب العمى على الهدى ويمكن دفع النقص من التعريفين بالتجوز في الآيتين وقيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية فالقول بكونها موضوعة لاحدهما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل يعقدهما ولذا قال المحقق البيضاوي الهداية دلالة بلطف ولذلك لا يصح عمل الا في الخير انتهى وايضا قال الامام الرازي الهدى والهداية الدلالة المطلقة وقيل الهداية قد تعدى بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق ومعناها حينئذ الايصال الى المطلوب ولا تصد الا الى الله تعالى وقد تعدى بالحرف الى بالي او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي هديناهم للحق او الى الحق ومعناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتصند تارة الى النبي وتارة الى القرآن ولا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع وذهب جميع النظارين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق والتعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب ومعنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذي يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لا ان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب واعتراضه بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق وكونه في استحصا صفة للطريق وفي الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة وفي الآخر بالفعل فتصمم واجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل وكون الايصال في احدهما صفة للطريق وفي الآخر للدلالة قال على الفرق ان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المعنى بهذه الهداية واسلا الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات هو ان كان لذلك المعنى الذي الكلام فيه او لفظة مختلفة ما اذا كانت الدلالة موصلة بالفعل فان

ايصال هذه الدلالة في تحمل الغير صاحبها قال والظاهر عهدي ان وصف الدلالة بالايصال لا يؤيد صحة اقتضار الاصل
الى المطلوب بحسب لا يصدق المذهب الا على الواصل الى المطلوب دون من فرق طريقا لو سلمت او من يلقى
المطلوب واما قلنا ذلك لان الاصل لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصلة بل هي اتصال موهوم
اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في اقدمنا بانك حتى لقيت علي
يقول وحاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق و التعريف له على وجه يترتب عليها التعرف لا يترتب
التيان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمه فلم يتعلم وان كان ذلك موهوما
وكذا الكلام في الاصل الذي جعل صفة الطريق في التعريف الاول فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق فلهذا
مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر واما الدلالة المذكورة فانه وان
لم توصف بالايصال فهي موجبة لتعرف المهدي طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير
محمول والحمل على المجاز خلاف الظاهر ودفع توهم المجاز لا يجب فلا ينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى
فعلت لهدى من احببت فان النبي عليه الصلوة والسلام احب ان يهدي ابا طالب ولكن لم يتيسر له ذلك
وان التي بما يوجب الاهتداء عادة واما دفع نقض التعريفين بقوله واما ثمود فهديناهم الآية فالحمل على
المجاز لدلالة قوله تعالى فاستجابوا لعمى على الهدى على انهم كانوا محبين بهمهم وعماهم فلم يصغوا الى من كان
بصددهم هاديهم ليحصل الاهتداء ومعرفة طريق الحق لا انهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يسلكوا لوصول
الى المطلوب وقيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يفضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان
يكون مارق الشريعة واحكامها متفادا عن العمل مهتديا بمقتضاها وليس كذلك و اذا كان الاهتداء
مطابعا لهدى لزم اعتبار السلوك الى ان يصل الى المطلوب وفيه نظراذ لا نسلم انه ليس بمهتد لا بد له من
دليل انكسار كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عند الشافعية خلق الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الضواب كما في شرح العقائد النسفية وهكذا في شرح المواقيت حيث قال
معناها الحقيقي عند الشافعية خلق الاهتداء وهو الايمان وعند المعتزلة الدعوة على الايمان والطاعة وايضاح
المجيب الراشد والرجوع عن طريق الغواية ويسمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية
انتهى و قيل لا منافاة بين المشهور وبين ما ذكره المشايخ اذ ما هو المشهور المعنى الضمني او الضمني
وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي والمراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية
قد يستعمل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين والانصار فليعلم
و قد استعمل في معنى الارشاد في البقرة الى طريق الجنة اعلم ان الهداية يقال لها الاتصال لانها تستلزم
الاتصال فلو كان الهداية ان يصل الى المطلوب بل على ذلك الوجه ان هو الاهتداء لا الهداية و قد استعمل
في معنى التوفيق كما في الصالح والنجس بل ما سجدوا لما هو حق من الضلال المستمرة

فإنه يهوى لمرأى بمعنى العتداء وهو وجدان ما يوصل إلى المطلوب وبقاها الضلالة وهي فقدان ما يوصل إلى المطلوب و متعديا بمعنى الهداية و اما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

الهوى مصدر هواء إذا احبه واشتهاه و جمعه الأهواء ثم سمي به الهوى المشتبه محمودا كان أو مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى إذا اريد ذمه و فلان من اهل الأهواء لمن زاع عن طريقة اهل السنة والجماعة وكان من اهل القبلة كذا في المغرب و يسمى اهل الأهواء باهل البدع ايضا و لهذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل إلى الشهوات و المستلذات من غير داعية الشرع و المراد بصاحب الهوى المبتدع المائل إلى من يهواه في امر الدين وفي فتح المبين شرح الربيعي حقيقة الهوى هوى النفس وهي ميلها إلى ما يلائمها و اعراضها عما ينافرها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الإطلاق انه الميل إلى خلاف الحق و قد يطلق بمعنى مطلق الميل و المحبة ليشتمل الميل للحق و غيره و بمعنى محبة الحق خاصة و الانقياد اليه انتهى والمعنى الأخير مصطلح الصوفية در مصائف كويد الهوى من مراتب المحبة وهي ان يهوى قلبك إلى المحبوب دائما و اين مقام را پنج درجه است اول خضوع دوم بذل مهجة در طاعت دروست فوق الطاعة نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة والسلام در نماز چنداين بايستي كه هر دو قدمش رزم كردي كله بانكشتان پای ايستادی و گاه خود را بپايتختی و بذكر مشغول شدي سوم صبر در شدائد و محض الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع بكنج رضا و تسليم

الهوى هو حرف الالف و قد مر في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

• باب الياء التحتية •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الياقوت جوهر مشهور و نزر صوفيه ياقوت احمر عيارتست از

نفس كلي بواسطة امتزاج نوريت او بمظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • التياسر السين المهملة مصدر من باب التفاعل و نزر منجمن انبت

كه چون كوكب را قبول در رتد رابع بود مطرح شعاع هردو تصديس و تربيع تحت الارض باشد و اين دليل جمع و نخواست قويت و ان كوكب را ذو اليسارين خوانند كذا في كفاية التعليم •

فصل السين المهملة • اليبوسة بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملموسة و تقابل

الروحية بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة من عصر الالتصاق و الانفصال اي من كيفية تقتضي ذلك و عند الحكماء عصر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قل الامام الرازي في المباحث المشتركة لعل

القول في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الجماد التي نلاحظها ما يحل نفرة و يصيب اتصاله و لما ينفصل عن ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاءه و تنفرك بسهولة و هو اليابس فالمبهمة

حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عن الاجتماع واما للحامات و اتصالات سهلة الانفراك بعين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عن التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عن الانفراك و لكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعه تلك اللحامات و هو اليابس كذا في شرح المواقف و في شروح الموجزان لليابس معنيين احدهما اليابس بالفعل و ضده الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية رائدة على ما له من اليبوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالمصل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

اليونانية بضم الياء و النون و بيداء النجمة فرقة من فلاة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمله رجل و هو اقوى منه و يطلق اليونانية ايضا على فرقة من المرجعية اصحاب يونس الممرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها تلك الطامات و ارتكاب المعاصي و لا يعاقب عليها و ابليس كان عارفا بالله و انما كفر باستكباره و ترك الخضوع له كذا في شرح المواقف •

فصل القاف • البرقان بالفتح و يكون الراء عند الاطباء علامة يتغير بها لون البدن الى الصفرة او السواد بجريان الخلط الاصفر او الاسود الى الجذع و ما يليه بلا عفونة كذا في شرح القانونية •

فصل الميم • اليتيم بالضم و يكون التاء المثناة فوقاوية يتيم شدة و يقيم مرد بي يند و ستور بي مله و جوهري بي نظير كما في الصراح و يتيم نزي مائل انصفت كه بهذه خود را بدلة مصحبت گرداند و به تجريد ظاهري و تجريد باطني موصوف هوي و هو من مراتب المحبة كما مر •

اليونانية بالميم لغة القصد مطلقا و شرعا القصد الى الصمد الطاهر للتطهير الى لازالة الحدث الحتمي و الصق انه اسم لمسح الوجه و اليدين من الصمد الطاهر بشرط مخصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و صانع الوسوسة الصمدية هو اخذ من المادون عند غيبة المصمم الذي هو المحبة كما مر في فصل الميم من باب الميم المهملة •

اليونانية بالفتح و يكون القاف في اللغة الوقت لولا ان يتغير قليلا في جهه و في العرف من طلوع جرم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند المنجمي الفارس والروم وفي الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس والليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه وعلى الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير ومن الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هو لا منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق و اول الليل من غروب تمام جرم الشمس و اجمعوا على بطلان هذه المذاهب وقال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق و طلوع الشمس وكذا ما بين غروب الشفق و غروب الشمس بمنزلة فصل مشترك بين اليوم والليلة ليس بداخل فيهما وقد يطلق اليوم على اليوم بليته على ما ذكره القاضي الرومي في شرح الملخص انتهى قال عبد العلي البرجذني في شرح للتذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلاثة معان احدها اليوم الطلوعي وهو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا وثانيها اليوم الشمسي وهو جزء واحد من ثلثمائة وستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية وثالثها اليوم القمري وهو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الواسطين ولا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة والطلوعي من القمري انتهى • وقال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فايام الله وايام الحق تجلياته وظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات ولكل لجل من تجلياته سبحانه حكم الالهي يعبر عنه بالشان ولذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي فاختلف الوجود اعني تغييره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير وهذا معنى قوله كل يوم هو في شان ولهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا ودرطائف اللغات ميگوید كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقای الهی و وصول یعنی الجمع و بلوغ سائر بحضرت واحد است •

اليوم بليته هو يطلق على معنيين احدهما عند العامة وهو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس دائرة الافق وبين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة وظهور واحد وهو قد يبلغ دورتين ودررات من المعدل كما في المواضع التي مرها اكثر من تمام الميل الكلي وبالجملة فاليوم بليته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم والليل و مبدأه عند اهل الشرع اول الليل وكذا عند العرب ومبدأه عند اهل الروم والفارس اول اليوم وعلى هذين الاصطلاحين يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق وثانيهما عند المنجمين وهو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم وبين عودها الى ذلك النصف بعينه وهو لا يبلغ دورتين اصلا و مباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير وهذا هو المتبادر من اليوم بليته حرمه اطلق في كتب علم الهيئة و اطلاق اليوم بليته على هذا المعنى

بحسب الاصطلاح ان قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا وقد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا وذلك في المواضع التي جاز عرضها تمام الميل الكلي وظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور والخفاء معا حيث عرف اليوم بليته بانه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء وقيل المراك من هذا تعريف اليوم بليته في معظم العارة فلا اشكال ويمكن ان يقال مقدار اليوم بليته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحداً تفى الانق الذي يكون الشمس فيه فوق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء وان لم يقعا في هذا العرض رقعا في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتأمل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى والاخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع الاعلى وهو قول منجمي الفارس واليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليته من نصف النهار الى نصف نهار اخر ومنجمو الخطا والغور والهند والمشرق ياخذون المبدأ من نصف الليل ويقولون ان اليوم بليته من نصف الليل الى نصف ليل اخر منهم ياخذون التقاطع الاسفل وعلى كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاعتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز على الحقيقي والوسطي وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليته ينقسم الى حقيقي ووسطي والحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه وهو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية والوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اي من المعدل مساوية لوسط الشمس ومقدار وسط الشمس برصد بطليموس $هـ \text{ نط } ح \text{ ك}$ وبرصد تيجاني $هـ \text{ نط } ح \text{ ك م}$ وبرصد الطوسي $هـ \text{ نط } ح \text{ ي ط ي ر برصد سمرقند هـ \text{ نط } ح \text{ بط ل ر}$ ولما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة وكبرها اخرى لاختلاف تقريبها سرعة و بطوها وايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة والبطوء فمطالعها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي والحقيقي دائما بل قد يتماويان وقد يختلفان وهذا التفاوت يسمى تعديل الايام وهو لا يحس في يوم ويومين بل في ايام كثيرة * اعلم ان اليوم بليته في اعمال الاصطلاح يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة * فائدة * لا بد من يوم يفرض * بدأ يقاس سائر الايام اليه ويكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية والحقيقية جميعا وكل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليومين الماضيين من ذلك اليوم تارة زائدا وتارة ناقصا الا

أواخر الدأو و أوائل العقرب فان المبدأ إذا جعل الأول كانت الايام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و إذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصنعة على جعل المبدأ أواخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه * فأكدت * ينقسم كل من الحقيقي و الوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكره علي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة و حاشية الجعفي و غيرها *

فصل النون * اليقين بالقاف كالكرم هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق

الثابت أي الذي لا يزول بتشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح النخبة في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و لا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد أو اخذ بالمعنى المشهور و المراد بالمقلد المقاد المصيب لا المخطئ و لا اعم منهما فان تقليد المخطئ قد خرج بقيد المطابق على ما صرحوا به أعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القطبي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قواهم الظن هو الحكم باحد الفقيضين مع تجويز الآخرفان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض الفقيض لجوزة كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال الفقيض أي عدم احتماله لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المال و حمله الجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطئ و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو الجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخياي في بحث خبر الرمحل *

اليقينيات القضايا التي يحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الاوليات و الفطريات و لمشاهدات و الحدسيات و المجربات و المتواترات و قيل سبع و حابها الوهميات و منهم من حصرها في الاوليات و الحسيات و ادرج الفطريات في الاول و البواني في الثاني فاراد بالحسيات ما لم يمس مدخل فيها و منهم من ثلث القسمة كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الاوليات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الاوليات و البواني في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ما عدا الحسيات و الاوليات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقاصد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفسنا مضطرين اليه كذا ذكر الصادق العلواني في حاشية الطيبي و في البيضاء

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون اليقين انقان العلم نظرا و امتدالا و لذلك لا يوصف به علم
الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ائمة
النحو ان العلم من انعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى والايقان هو علم الشيء
بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتزهره عن الكسب و الاستدلال و هكذا في بحر الموج
و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال فيه نقيض هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال
مهمل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على دوام الوقت قال ذوالنون كل ما رآته العيون
نصب الى العلم و ما علمته القلوب نصب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور
نور الحقيقة في الموتى حال كشف استار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدالة العقل و النقل قال
علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل
نور الايمان و اليقين واحده ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يؤمنون بالغيب و اليقين نور عند
كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند
رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين العمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار
البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار العمى كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين
مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الامرار بمخاطبة الافكار و قيل اليقين في القلب كالبصر فيرى
به ما غاب عن بصره و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل
علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين
اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع السلوك علم اليقين
هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل من مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل
من العيان مع المباشرة فعلم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على
ساحله و عاينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدائرا داند كه هست و
يكسي است عام يقين دارد كه از در خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي
صفات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفة و مشاهدة است ليكن هنوز در كناره درياست
و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدة ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان
حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواء لا يطلق عليها حق
اليقين الامجازا انتهى كلامه و قال علماء الامول علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالعلم الحاصل من المحكم
و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهملة من باب القاف .

اليمين بالميم كالكريم هو في اللغة الهدى اليمنى لانهم كانوا اذا اصابوا ضرب كل واحد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة والقدرة وفي الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه يفزل الجزاء عند وجود الشرط والنوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال اثباتا وفي هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يميننا معنى كذا في البرجندي وفي فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من افظ اليمين في قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء • التقسيم • اليمين بالله وصفته وما في حكمه كتكريم الاحلال ثلث باعتبار الحكم وان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين غموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شيء قد فعله مع علمه انه لم يفعله والتقيد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الحال ايضا مثل ان يقول والله ما لهذا علي دين وهو كاذب وبالحكمة فاليمين الغموس حلف على امر كاذب بعلم كذبه ماضيا كان او حالا ومميت غموسا لانها تغمص صاحبها في اضرار وفوائدهم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبل اضافة الجنس الى النوع وحكم هذه اليمين الاثم ولا شيء فيه الا التوبة والاستغفار الثاني يمين لغو وهي ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه حق والامر بخلافه مثل والله لقد فعلت كذا وهو يظن انه صادق او والله ما فعلت وهو لا يعلم انه قد فعل وقد تكون على الحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقيد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هي حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا وعن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب وقيل ان يمين اللغو ما يجري على اللسان من قولهم لا والله وبلى والله من غير اعتقاد في ذلك واللغو في اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به وحكم هذه رجاء المغفور الثالث اليمين المنعقدة و تسمى معقودة ايضا وهي الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حذث في ذلك لزمته الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل وموقت وفور فالمرسل هو الخالي عن الوقت في الفعل ونفيه نفى الاثبات نحو والله لا ضرب زيد مادام الحالف والمحلوف عليه قائمين لا يحذف وان هلك احدهما حذث وفي النفي نحو والله لا اضرب زيدا يحذف ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حذث ولزمته الكفارة ولا ينعقد اليمين ثانيا والموقت مثل والله لا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم وفيه ماء فهنا لا يحذف ما لم يمض اليوم فاذا مضى ولم يفعل حذث فان مات قبل مضي اليوم لم يحذف عندهما وعند ابي يوسف يحذف عند مضي اليوم واما يمين الفور فهي ان يكون ليمينه سبب فدلالة الحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب وذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فيتقيد به بدلالة الحال نحو ان تنهيا المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فعدت ساعة ثم

خرجت لا تطلق هذا خلاصة ما في الدرر والجمهرة النيرة وجامع الرموز *

التيامن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست که چون کوکبي در رتد عاشر باشد مطرح شعاع هر دو تصديس و هر دو تربيع وي زير زمين بود اي بالاى زمين و ان دليل قوت سعادت و بزرگيست و ان کوکب را ذو اليمينين گویند کذا في كفاية التعليم *

الميمونية برقة من الخوارج العجاردة اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم و يكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار في الجنة ويرى عذم جواز نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسق قرانا کذا في شرح المواقف في اخر الموقف السادس *

فصل الياء التكتانية • الیدان تنذية يد بمعنى دست و نزد موفيه عبارتست از اسمای متقابلة الهی که تفسیر کرده شده است باسماى جلالي و جمالى مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطيف و ميل یدان عبارتست از حضرت وجوب و امکان کذا في لطائف اللغات *

* الفن الثانى *

في عدة من الالفاظ العجمية وهو مشتمل على ادواب بترتيب حروف التهجى كالفن الاول و قد اعتبرنا ههنا الحرف الثاني لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازادگي را در باب الالف مع الالف بايد طلبيد *

* باب الالف *

فصل الالف • آب اسم ماهی است که افتاب دران ماه در برج اسد می باشد و قد مر في لفظ التاريخ في الخاء المعجمة من باب الالف *

آب حیات لفظ فارسي است و ان چشمه ايست در ظلمات هرکه اب ازان خورد بطول حیات بميرد و سلطان سکندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الياس که پيش رو او بودند دران رسيدند و اب ان خوردند و باز از چشم ايشان خداى تعالى مخفي گردانيد و سکندر از انجا بی نصيب بازگشت و در اصطلاح سالکان کنايت است از چشمه عشق و محبت که هرکه ازان بچشد هرگز معدوم و فاني نگردد و نیز اشارت بدهن معشوق میکنند کذا في كشف اللغات *

آبروي نزد سالکان الهام غيبي را گویند که بر دل سالک وارد شود *

آبان اسم ماهی است در تاريخ يزد جردی چنانکه گذشت *

آذر • آرام آی • آزاد • آشنائی
اردی بهشتماء • ارثما طیقی *

(۱۵۵۱)

آی • ابر • اییب • اییقی • ائور
ارمینداس • اسفندارمدماء • اسطراب

آذر بذال معجمه و بعد ان رای مهمله است و ان اسم ماهیست در تاریخ رومی و یزد جردی و تاریخ
یهود چنانکه گذشت *

آرام آی برای مهمله اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت *

آزاد نزد سالکان حر را گویند و ازادگی حریت را چنانکه در فصل را از باب حامی مهملتین
گذشته و در بعضی رسائل واقع شده که ازادگی و ازادی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود
در ذات و صفات معشوق است *

آشنائی در اصطلاح سالکان عبارتست از تعلق دقیقه ربوبیت که با همه مخلوقات پیوسته است
چون تعلق خالقیت بمخلوقیت *

آی اسم ماهست در تاریخ ترک چنانکه گذشت *

فصل الباء الموحدة * ابر نزد سالکان حجابی را گویند که مانع وصول باشد *

اییب بیای مثناة تحتانیه و بعد ان بای موحدة و ان اسم ماهیست در تاریخ قبط محدث
چنانکه گذشت *

اییقی بدو بای مثناة تحتانیه که در میان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهیست در تاریخ
قبط مدیم *

فصل الاء المثلثة * ائور اسم ماهیست در تاریخ قبط قدیم *

فصل الراء المهملة * اردی بهشتماء اسم ماهیست در تاریخ فرس چنانکه گذشت *

ارثما طیقی هو علم الحساب النظري كما مر فی المقدمة *

ارمینداس هو باب القضايا و احكامها و قد مر فی تعريف المنطق *

فصل السین المهملة * اسفندارمدماء اسم ماهیست در تاریخ فرس *

اسطراب بسین مهمله است در اصل لغت و بعضی انرا بصاد بدل کنند و معنی او ترازوی

افتاب است و ازینجا بعضی گمان برده اند که اصل او در لغت یونان استرلابون است و معنی او اثینه

کواکب و بعضی گویند که اسطر تصنیف است و لاب اسم پسر هرمس حکیم است که اسطراب اختراع

اوست - و بعضی گویند که چون لاب دوائر فلکی را در سطح مستوی مرتسم ساخت هرمس از ان موال

کرد که من سطر هذا او در جواب گفت سطره لاب و بدین سبب انرا اسطراب گویند کذا ذکر

عبد العلي البرجندی فی شرح بیست باب و در کشف اللغات میگوید اسطراب بضم همزة و طا

آلنی است هر حکماء و منجمانرا که بدان راز فلکی روشن می شود و معنی ان ترازوی افتاب است

چه پیروانی اسطر ترازو را گویند و لاب افتاب را و بعضی گویند لاب نام حکیمی دیگر است که به تدبیر

الفتح • اميري • اصغير • ان پيرنج آی • (۱۰۵۲) اوب • اوجونج • اوترنج آی
اير • ايساغوجي • ايكندی آی • ايلد • ابلول • بابه • باد • باد زهر • باد صبا

سکندر امطرب را ساخته بود و قيل پسر ارسطو است و قيل نام پسر ادريس است علي نبينا و عليه السلام
و صحيح است که واضعش ارسطاطاليس است انتهى پس علم امطرب از اقسام علم ارغوة باشد
که از فروع رياضي است و علم الارغوة هو علم اتخاذ الآلات الغريبة كما مر في المقدمة •

فصل اللام • التنج باللام ثم بالتاء ثم بالنون ثم بالجيم اسم ماهي است در تاريخ ترک
چنانچه گذشت •

فصل الميم • اميري بيم نزد صوفيه اراده خود را جاري کردن بود بر سالک •

امشير بيم بعدها دين معجزة ثم ياء مثناة تحتانية ثم واء اسم ماهي است در تاريخ قبط محدث •

فصل النون • ان پيرنج آی اسم ماهيست در تاريخ ترک •

فصل الواو • اوب بضم و سکون و او اسم ماهيست در تاريخ يهود •

اوجونج اسم ماهيست در تاريخ ترک •

اوترنج آی اسم ماهي است در تاريخ ترک •

فصل الياء • اير بفتح الف و ضم ياء مثناة تحتانية اسم ماهيست در تاريخ يهود •

ايساغوجي کليات خمس را گويند چنانچه گذشت •

ايكندی آی اسم ماهيست در تاريخ ترک •

ايلد بکسر الف و سکون يا و ضم لام نام ماهيست در تاريخ يهود •

ابلول اسم ماهيست در تاريخ روم •

• باب الباء الموحدة •

فصل الالف • بابه اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث •

باد نزد صوفيه نصرت الهي است که ضروري کافه موجودات است و هيچ اسم موافق تر از اين اسم
ميست مر مالک را •

باد زهر لفظ فارسي است معناه مقارن السموم لحفظ قوة الروح و اسم الباد زهر و انکل عاملا لکل دراء
دافع لضرر السم فقد يخص شجر الحية و هو حجر يوجد في الحية كما في المنهاج قال الشيخ اسم الباد زهر
بالمفردات الواقعة عن الطبيعة الاولى و اسم الترياق بالمصنوعات فيقال الباد زهر ترياق طبيعي و الترياق
باد زهر صناعي و يشبه ان تكون النباتات من المطبوعات احق باسم الترياق و المعدنية باسم الباد زهر
و يشبه ان يكون بينهما كثير فرق كما في بحر الجواهر •

باد صبا لفظ فارسي است عبارت از باد شرقي و قيل باديه بدان کل بشکند و در تذكرة الاولياء

باخون • باوئی • بوئه • باران • بازوی (۱۵۳ •) بت • بتکده • برموده • برمهات • بششد
بنطاسیا • بناگوش • بندگی • بوسه • بهمنماه • بهت

مذکور است مبادیست که از زیر عرش خیزد و آن در وقت صبح وزد بادی لطیف و خنک است و خوش دارد و در اصطلاح سالکان باد مبادی اشارتست از نفحات رحمانیه که از طرف مشرق روحانیات می آید چنانکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله و سلم فرموده که انبی وجدت نفص الرحمان من جانب الیمین مراد از نفص الرحمان بندگی خواجه اویس قرنی است کذا فی کشف اللغات •

باخون نام شهر است در تاریخ قبط قدیم •

باوئی بالفتح و ضم الهمزة و مکنون الواو بعدها نون ثم یاء نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

بوئه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

باران نزول رحمت را گویند •

بازوی صفت مشیت را گویند •

فصل التاء المثناة الفوقانیة • بت بالضم و سکون التاء المثناة الفوقانیة هو الصنم و قد سبق

فی فصل المیم من باب الصاد المهملة و بمعنی نفص و مرشد نیز آمده •

بتکده نزد صوفیه بمعنی باطن عارف کامل است که در آن شوق و ذوق و معارف الهیه

بسیار باشد •

فصل الراء المهملة • برمودة بالفتح و مکنون الراء و ضم المیم و سکون الواو و فتح الذال

المعجمة نام شهر است در تاریخ قبط محدث •

برمهات بفتح الباء و المیم بینهما راء ساکنه نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

فصل الشین المعجمة • بششد بالفتح و فتح الشینین المعجمین بینهما نون ساکنه نام

ماهی است در تاریخ قبط محدث •

فصل النون • بنطاسیا بالنون هو اسم الحس المشترک •

بناگوش نزد صوفیه دقیقه محبوب را گویند •

بندگی نزد صوفیه تکلیف را گویند •

فصل الواو • بوسه نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که بنصبت سالک واقع شود و نیز لذت

بشری را گویند •

فصل الهاء • بهمنماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

بهت بضم با و مکنون ها لفظ هندوست بمعنی بخیار و نزد ملجمان حرکت کوبی بود در زمان

معین مثل ده روز یا پنجمروز یا کمتر یا بیشتر و چون مطلق گویند مراد مقدار حرکت او بود در یکشنبه روز

کما فی مراجع استخراج •

بیشتر آبی • بیداری • بیهوشی • بیگانگی
(۲۵۵۴) پارمائی • پاک بازی • پیر • پیر خرابات
پیاله • پیام • پیمانۀ
تاراج • تر •

فصل الباء التَّحْنَانِيَّةُ • بیشتر آبی بالکمر و مکون الیاء و نتم الشین المعجمة و الفون بعدها
جیم نام ماهیست در تاریخ ترک •

بیداری نزد صوفیه عالم محو را گویند جهت عبودیت •
بیهوشی نزد صوفیه مقام طمع را گویند که دران صفات محو شود •
بیگانگی نزد صوفیه استغنائی عالم الوهیت را گویند که بهیچ چیز و بهیچ وجه مفتقر نیست و بهیچ
چیز مماثلت و مشابهت ندارد •

• باب الباء العجمیة •

فصل الالف • پارمائی پاکی و صافی در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض
از مقتضیات طبیعی و شهوانی کذا فی کشف اللغات •

پاک بازی نزد صوفیه توبۀ خاص را گویند •

فصل الیاء التَّحْنَانِيَّةُ • پیر شیخ را گویند و قد مرفی الخاء من باب الشین المعجمین فی الفون
الاول مع بیان چهار پیر •

پیروخ آبات و پیرمغان نزد صوفیه کاملان و مکملان را گویند • بیت • هرکو بخرابات نشد بی دین
است • زیرا که خرابات اصول دین است • ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریه است و فانی
شدن وجود جسمانی و روحانی •

پیاله گامۀ خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است و قیل هر ذره از
ذرات موجودات پیاله است که ازان مرد عارف شراب معرفت میخورد کذا فی کشف اللغات •
پیام نزد صوفیه اوامر و نواهی را گویند •

پیمانۀ نزد صوفیه چیزی را گویند که در وی مشاهده انوار غیبی کند و ادراک معانی نماید یعنی
دل عارف •

• باب الیاء المثناة الفوقانیة •

فصل الالف • تاراج در اصطلاح صوفیه عبارتست از طلب اختیار سالک در جمیع احوال
و اعمال ظاهری و باطنی •

فصل الراء المهملة • تر لفظ فارسی است بدخنی رطب و در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که
در وی تعقید نباشد و مقابل او مت خشک که منافی فصاحت و سلاست بود و آن طرز باحفظانه

قرسا • ترانه • ترك تازه • تركيب بند • تشری (۱۰۰۰) تشرین الاول و تشرین الآخر • تمز • تموز • توک • توانائی • تورنگری • تیرماه • جام • جانان • جان افزا • جفشابط آی • جفا • جنگ
 است کذا فی جامع الصنائع •

ترسا نزد صوفیه مرد روحانی را گویند که صفات ذمیمه نفس اماره او متبدل شده باشد و بصفات حمیده موصوف شده باشد و ترسا بجه نزد شان وارد غیبی را گویند که بر دل سالک فرود آید و نیز ترسا بمعنی مرد موحد آید •

ترانه نزد شعرا رباعی را گویند و نزد صوفیه اثین محبت را گویند •

ترك تازه نزد صوفیه جذبه الهی را گویند که سالک مجاهده و رنج بسیار میکشد و کشادگی نمی یابد ناگاه جذبه الهی در رسد و او را بمقصود رساند •

تركيب بند قسمی است از ترجیع بند و قد مر فی فصل العین من باب الرء المهملتین فی الفن الاول •

فصل الشین المعجمة • تشری بالفتح و سکون الشین المعجمة و کسر الرء المهملة نام ماهی

است در تاریخ یهود •

تشرین الاول و تشرین الآخر هر دو اسم دو ماهی اند در تاریخ روم •

فصل المیم • تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماهیست در تاریخ یهود •

تموز نام ماهیست در تاریخ روم •

فصل الواو • توک بالضم و سکون الواو و بالتاء المثلثة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

توانائی نزد صوفیه صفت فاعل مختاری بود جان افزا یعنی مدد حیات بود مثل الحیات •

تورنگری نزد صوفیه جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظهار هر صفتی و در لفظ غنی در فصل

یابی تحتانی از باب غین معجمه نیز گذشته •

فصل الیاء • تیره ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

• باب الجیم •

فصل الالف • جام نزد صوفیه احوال را گویند •

جاذان نزد صوفیه صفت قیومی را گویند که قیام جمله موجودات باوست •

جان افزا نزد صوفیه بقا را گویند که سالک ازان صفت بانی ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود •

فصل الغین المعجمة • جفشابط آی نام ماهیست در تاریخ ترك •

فصل الفاء • جفا نزد صوفیه پوشانیدن دل سالک است از معارف و مشاهدات که او را

بدانها تربیت می کردند •

فصل التون • جنگ نزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند •

جور • چاغ • چشم • چلیپا • چوگان (۱۵۵۶) حریرزان • خرداد ماه • خشم • خط میانه
خمار • خم • خمخانه خواب • خواجه • داغ

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن مالک بود از میر در عروج •

• باب الجیم العجمیة •

فصل الالف • چاغ بغین معجمه بعد الف و ان نصف مدس شبانروز است و قد مر
في لفظ التاريخ •

فصل الشیم المعجمیة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند
و چشم صفت سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک
راست از حالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم نرگسی ستر مراتب عالیّه
بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدا یرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکام را گویند نسبت به عاشق •

• باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریرزان نام ماهیست در تاریخ روم •

• باب الخاء المعجمیة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشیم المعجمیة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهر را گویند •

فصل الطاء المهملة • خط میانه نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقف را گویند و خم زلف اصرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فزای اختیار را گویند از افعال بشریت •

خواجه بالفتح و بالالف و بعدها قاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

• باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ اینکه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا فی جامع الصنائع •

در دونج آی • دست • دلدار • دل کشای (۱۵۵۷) دوستی • دهان کوچک • دیده • دیر دیوانگی • رند • روز

فصل الرء • در دونج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل السین المهملة • دست نزد شان صفت قدرت را گویند •

فصل اللام • دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی مشاهده ذات حق و نیز

صفت باسطی را گویند •

دل کشای نزد شان صفت فتاحی را گویند •

فصل الواو • دوستی نزد شان مبیق محبت الهی را گویند •

فصل الهاء • دهان کوچک نزد شان صفت متکلمی را گویند •

فصل الباء التحتانیة • دیده نزد شان اطلاع الهی را گویند بر جمیع احوال سالک از خیر و شر •

دیر نزد شان عالم انسانی را گویند •

دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند •

• باب الرء المهملة •

فصل النون • رند بالكسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل

و آنکه کار خود بفرست کند و قیل آنکه خود را ظاهر در ملاصت نماید و در باطن ارامت باشد و در اصطلاح

سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند

و نیز کسی که باوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و بر هیچ قید مقید نباشد

بجز الله و لا سواه و از شیخی و مریدی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا

فی کشف اللغات و لطائف اللغات •

فصل الواو • روز نزد شان تقابع انوار را گویند •

روی نزد شان تجلیات را گویند از معانی نوری و صوری و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله

مبحانه و فی کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب

از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقی است •

• باب الرء المعجمة •

فصل الرء المهملة • زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند •

فصل اللام • زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش

بر شیطان می آید و گاهی بمعنی قرب می آید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت

زنار • زندگی • زرخدان • زهد
 مکبسنج آی • سلطان • میب زنج •
 ساغر • سخن • مروی • سرور
 میم • میبیا • میون

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت است و قید از قبیل عرش تا نکت ثری هرگز تریکه در وجود است و هر حجابی که متصور گردلا انرا زلف گویند •

فصل النون • زنار نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی مالک باشد در راه دین و متابعت راه یقین و در کشف اللغات میگوید زنار در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب حقیقی است در هر مرتبه که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کذایت از زلف معشوق است •
 زندگی نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضا فی لفظ الحیوة فی ناقص باب السجاء •
 زرخدان یعنی چاه زنج و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما قهر امیز که مالک را از چاه جاردانی بچاه ظلمانی می اندازد کذا فی کشف اللغات •

فصل الهاء • زهد خشک عبارتست از آنکه صورت زهدش منجر باحوال معنوی نباشد و قبل زهدی که بی عشق و محبت باشد کذا فی کشف اللغات •

• باب السین المهملة •

فصل الالف • ساغر نزد صوفیه بمعنی چیزیکه دروپی مشاهده انوار غیبی و ادراک معانی کنند و بمعنی دل عارف هم آمده و گاهی ازو سکر و شوق مراد دارند •

فصل الخاء المعجمة • سخن نزد صوفیه اشارت و اشدائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین اشارت الهی را گویند •

فصل الراء المهملة • مروی نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •

سرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

فصل الکاف • مکبسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل اللام • سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که برعاشق چنانکه حکم و اراده الهی بود وارد شوند •

فصل الیاء التحتانیة • میب زنج نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •

میم نزد شان تصفیه ظاهر و باطن را گویند •

میمیا علمیهست که بدان تسخیر جن می شود کذا فی بحر الجواهر •

میون نام ماهی است در تاریخ یهود •

شایگان • شب • شباط • شراب خام (۱۵۵۹) شفق • شوخی • شهر یور • شیوه
شیدا • طوبی • طوفسنج آی • طیبث

• باب الشین المعجمة •

فصل الالف • شایگان بلغت فرس چیز را گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که در مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قانیه که مشتمل باشد بر ایطای جلی و شمس قیس گفته که هر قانیه که در روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود و گفته که عامه شعرا شایگان ان قانیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قانیه است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة •

فصل الباء الموحدة • شب نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطی است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاك بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گوید شب رو در اصطلاح سالکان کذایت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهی است در تاریخ روم •

فصل الراء المهملة • شراب خام نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتبار عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز بمعنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند می آید •

فصل الفاء • شفق نام ماهیست در تاریخ یهود •

فصل الواو • شوخی نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور افعال •

فصل الهاء • شهر یور نام ماهی است در تاریخ فرس •

فصل الیاء التحتانیة • شیوه نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیدا نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

• باب الطاء المهملة •

فصل الواو • طوبی نام ماهی است در تاریخ قبط قدیم •

طوفسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الیاء التحتانیة • طیبث بالكسر و بیاء تحتانیة و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ناء

مثلثه نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الفین المعجمة •

فصل المیم • غمزه نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که نصیب بمالک واقع شود و در کشف اللغات می گوید غمزه برهم زدن در اصطلاح عاشقان کنایه از عدم التفات است •
غمکده نزد شان مقام مستوری را گویند •
غمکسار نزد شان آن صفت جمالی است که عموم و شمول دارد •

• باب الفاء •

فصل الالف • قانون بواو بعد الف نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فصل الراء المهملة • فرمودنی نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فروردینماه نام ماهیست در تاریخ فرس •
فصل اللام • فلسفه هی لفظ یونانی معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى هی العلم الالهی و قد سبق فی المقدمة •
فصل المیم • فمانوت نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فصل النون • فنک بالفون وان جریست از ده هزار جزء شبانروز و قد مر فی بیان تاریخ الترتک •

• باب القاف •

فصل الالف • قانون هو القاء و قد مر فی فصل الدال المهملة من باب القاف •
فصل اللام • قلندر و فلاش نزد صوفیه مرد اهل ترک و اهل تجرید را گویند که از لذت بشری در گذشته باشد کذا فی بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگیر میگوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که از نفوس و نقوش بشری و اشکال عادی و اعمال بی معادتی مجرد و با صفا گشته و به مرتبه روح ترقی کرده و از تیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص پانته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و بدل و ر جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده و فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی آنست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تخریب عادت کوشد و ملامتی آن بود که در کتم عبادات کوشد و صوفی آن بود که اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبه صوفی از مرتبه هر دو بلند است انتهى •
قلندریات نزد شعرا آنست که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترک مبالغه کند هرچه ازان احتراز شاید بران اقدام نماید و ار اوصاف اهل صلاح و تقوی عار کند بل ظاهر شریعت را

قامت سزایی • کانون الاول • کافر بچه (۱۵۶۱) کباب • کرشمه • کسلو • کلبه احزان
 کلیپا • گذار • کیهک • کیمیا • گبر • گرمی • گوهر معانی
 مخالفت از کمال پندارد و موجب ترقی انگارد مثاله • شعر •

من عاشقم درد بنزدیک من دواست • دواست همه فقری و راحت همه بلاست
 گر عاقلی ز درد و بلا می کند گریز • مطلوب ما همونست بسا نیش ده کجا است

کذا فی جامع الصنائع •

قامت سزایی نزد صوفیه پرستش را گویند که هیچ کس را بجز از خدای ان سزاوار نیست •

• باب الکاف •

فصل الالف • کانون الاول نام ماهیست در تاریخ روم و همچنین کانون الآخر نام ماهی

دیگراست •

کافر بچه نزد شان بمعنی یکرنگی در عالم وحدت که در از تمامی ما موی الله بر تافته باشد و در
 سواد نیستی جای گرفته باشد و نیز بمعنی مومن کامل و هم کفر بمعنی ایمان حقیقی می اید •

فصل الباء الموحدة • کباب نزد صوفیه پرورش دل را گویند در تجلیات صوری •

فصل الراء المهملة • کرشمه نزد صوفیه تجلی جلالی را گویند •

فصل السین المهملة • کسلو نام ماهی است در تاریخ یهود •

فصل اللام • کلبه احزان نزد صوفیه دلی باشد که پر غم از هجر معشوق است •

کلیپا نزد شان عالم حیوانی را گویند •

فصل التون • کنار بفتح کاف و تخفیف نون در اصطلاح صوفیه دریافتن اسرار توحید و دوام مراقبه

را گویند کذا فی لطائف اللغات •

فصل الیاء التحتانیة • کیهک نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

کیمیا در اصطلاح صوفیه عبارت است از قناعت بوجود و ترک شوق بمفقود و کیمیای معاد است

عبارت است از تهذیب نفس باجتناب از رذائل و اکتساب فضائل و این کیمیای خواص است اما

کیمیای عوام ابدال متاع اخروی است بحطام دنیوی کذا فی لطائف اللغات •

• باب الکاف العجمیة •

فصل الباء الموحدة • گبر نزد صوفیه بمعنی کافر بچه است چنانکه گذشت •

فصل الراء المهملة • گرمی نزد صوفیه حرارت محبت را گویند •

فصل الواو • گوهر معانی نزد شان صفات و اسمای الهیه را گویند •

ماخبر • ماسوري • موشوران
مستی • مست • موی

(۱۵۹۲)

گیسوی • لب • ماهی
مردان • مژه • مصری

فصل الباء • گیسوی
نزد شان طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت

از دست •

• باب اللام •

فصل الواو • لب نزد موفیه کلام معشوق را گویند و لب لعل بطون کلام معشوق
و لب شکرین کلام منزل را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطه ملک حامل امت و اولیا را بتصفیه
باطن و لب شرین کلام بیواسطه را گویند •

• باب المیم •

فصل الالف • ماه روي نزد موفیه تجلیات صوری را گویند که سالک را بر کیفیت ان اطلاع
واقع می شود بعضی الرسائل و شیخ عبد اللطیف در شرح مثنوی مولوی رزم می گویند مراد از
ماه رويان مور علمیه حق اند که درین نشأت پرور اندازند •
ماهی در اصطلاح موفیه عبارت است از عارف کامل و این معنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر
معرفتست مناسبت تمام دارد و لفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل امت کذا فی لطائف اللغات •

ماخبر نام ماهیت در تاریخ قبط قدیم •

ماسوري نام ماهیت در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • مرحشوان نام ماهیت در تاریخ یهود •

مردان ماه نام ماهیت در تاریخ نرس •

فصل الزاء العجمية • مژه بالکمر موی پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب مالک امت
در رقیبت بقصر در اعمال جبر و مرا و در اصطلاح عاشقان مژه اشارت بحدان نیزه و به پیکان تیر است
که از کرشمه و غمزه معشوقه بهدف سینه عاشق میرسد و ان بیچاره مجروح دار فریاد میکنند و از لذات ان

مجرومی نعره زند کذا فی کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسزى نام ماهیت در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهده جمال در دست سالک

صاحب شهون را دست دهد کذا فی کشف اللغات •

مست نزد موفیه اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراج عاشق مستغرق در معشوق •

فصل الواو • موي نزد موفیه ظاهر ربوبیت حق را گویند •

مهر • مهربان • مهره گلگون
فای • ناله • نار • نبیره اول

(۱۵۴۳)

میان دیهی • میان • می • میدان
ودوم • سوم • نوروز • نیسن • نیسان

فصل الهاء • مهر بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که با مثل خود بود با وجود عام را گاهی

از یافت مقصد کذا فی کشف اللغات •

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است •

مهره گلگون نزد شان تجلیات را گیرند که در غیر ماده بود •

فصل الیاء التحتانیة • میان دیهی فی فتاوی عالمگیر فی کتاب السہادة فی الباب الخامس

منہ الاراضی النبی غاب اربابها و مات اربابها و لا وارث لها تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی النبی ترکها ملاکها علی اهل القرية بالخراج تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی النبی ترکت لرعی الدواب و لم تدخل تحت القسمة تسمى میان دیهی کذا فی المحيط •

میان بکسر اول بمعنی وسط قدر و کمر باشد و بمعنی غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت از وجود سالک است و تئیکه دیگر حجاب نموده باشد کذا فی لطائف اللغات •

می نزد شان بمعنی ذرقی بود که از دل سالک بر آید و او را خوشوقت گرداند و نیز بمعنی محبت و عشق آید • و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذرق و عوارف الهیه بهیاری باشند و نیز بمعنی عالم لاهوت آید • و میکده قدم مناجات را گویند و در کشف اللغات می گوید که میخانه خانه پیرو مرشد را گویند •

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند •

• باب النون •

فصل الالف • نای نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند •

ناله نزد شان مناجات را گویند •

ناز د. اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مرعاشق حزین و غمگین را کذا فی کشف اللغات •

فصل الباء الموحدة • نبیره اول و دوم و سوم نزد اهل رمل در لفظ مصدر فصل دال از

باب عین مهملتین مع بیان شریک نبیره گذشت •

فصل الواو • نوروز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند •

فصل الیاء التحتانیة • نیسن نام ماهی است در تاریخ یهود •

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم •

• باب الهاء •

فصل الثاء الثلثة • هثور نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

• باب الياء •

فصل الالف • يار نزد صوفيه عالم شهود را گویند یعنی مشاهدات حق •

فصل الناء • يتنج آي نام ماهی است در تاریخ ترک •

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و نزهتك جهانگيري و غيرها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب بان من ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالمأمول من ذوي العقول ان يتعمدوني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العافية و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني مقيم الصلوة ربنا تقبل دعاءنا ربنا اغفر لي ولوالدي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب • و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التذاد • آمين آمين آمين • يا رب العالمين •

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي بامطلاحات العلوم

كلها مشحون يوم السبت اربع ليال خلت من شهر المحرم سنة الف و مائتين

و ثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابقا لثلثة

عشر يوما مضت من شهر الجولائي

سنة الف و ثمان مائة و احدى

و مئتين من الحنين

العيصوية

الجزء الحادي عشر
 كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
 صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيدي بختين
 و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
 المدرسة الكلتية و اعانه فيه المولوي
 عبد الحق و المولوي غلام قادر
 و رتب ذيله الويس اسبرنگر
 التيرولي

اشتهار

کتاب هاء مفصله الذیل در سوسیته بمعرض فروخت اند پس اگر کسی ط^ا و خریدار
منجمله این کتاب باشد باید که درخواست خریداری خود نزد بانو را چندر لال مترا محاط
کتاب خانه اسپاتلک سوسیته بگذارند و منجمله کتاب مفصله قیمت جز و خورد ده آنه است
و قیمت جز و متوسط دوازده آنه است و قیمت جز و کلان یکروپیه چهار آنه است •
۱۰ آنه ۱۲ آنه ۱ روپیه ۴ آنه

تفصیل کتاب که برای فروخت اند

ارشاد القاصد	کتاب اتقان فی	سکندر نامه بحری
فی اقصی المقامد	علوم القرآن للشیوطی	یک جز و متوسط
یک جز و خورد	ده جز و خورد	مشمول
		بر نصف اول
کشاف اصطلاحات	اصانه فی اسماء	فهرست طوسی
الفنون	الصحاح	چهار جز و متوسط
ده جز و کلان	یازده جز و متوسط	
فتوح السام تصدیف ابی اسمعیل	فتوح السام منسوب الی الواقدی	
بتمامه چهار جز و خورد	شش جز و خورد	
کتاب المقاری الواقدی		
چهار جز و خورد		
سرائع الاسلام		اصطلاحات الصومیه
چهار روپیه		دوازده آنه
انیس المشرحین		خزانة العلم
دو روپیه		سه روپیه
جوامع علم ریاضی		تاریخ نادری
دو روپیه		دو روپیه

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.



کشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.